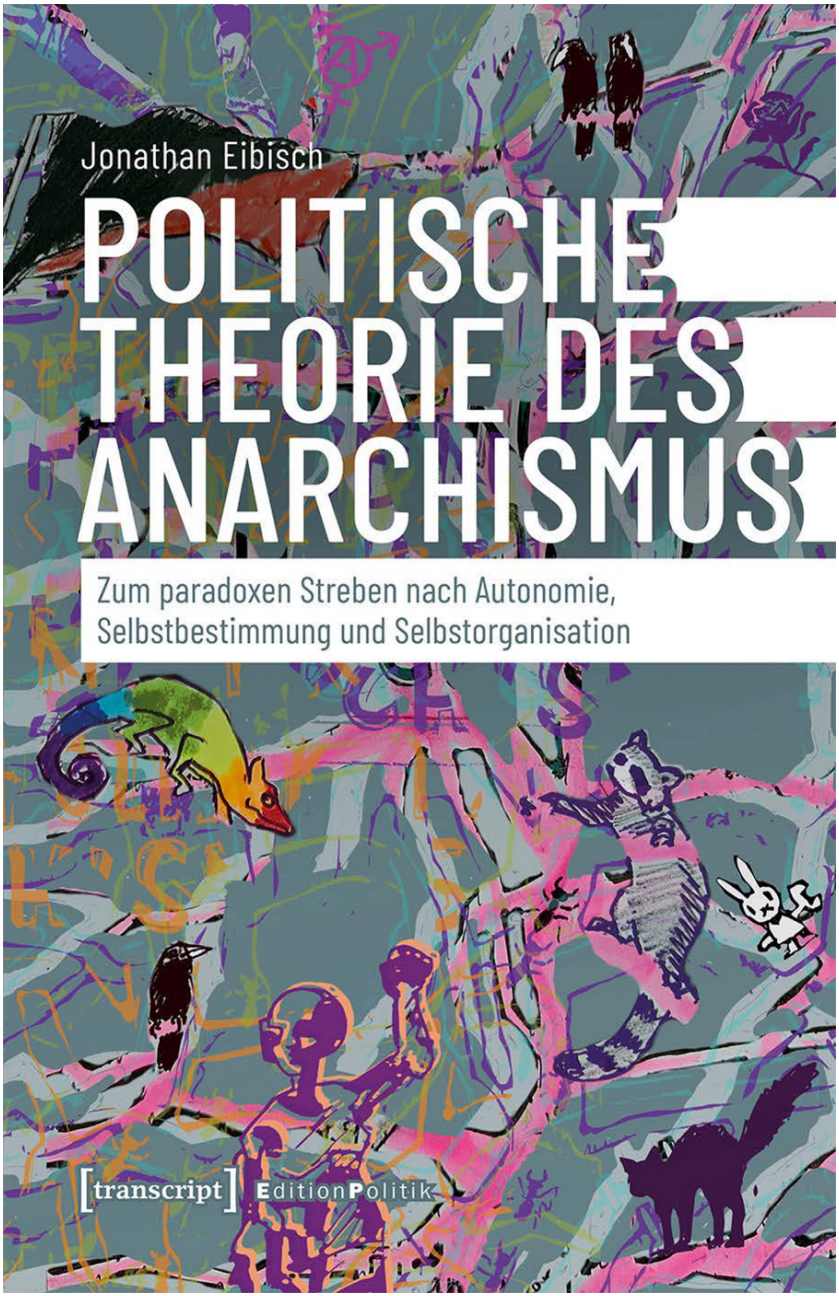

Jonathan Eibisch
POLITISCHE THEORIE DES ANARCHISMUS
Zum paradoxen Streben nach Autonomie, Selbstbestimmung und Selbstorganisation
[transcript] EditionPolitik

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch **Pollux – Informationsdienst Politikwissenschaft**

und die Open Library Community Politik 2024 – einem Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften:

Vollsponsoren: Technische Universität Braunschweig | Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg | Eberhard-Karls Universität Tübingen | Freie Universität Berlin – Universitätsbibliothek | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen | Goethe-Universität Frankfurt am Main | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Universitätsbibliothek | Humboldt-Universität zu Berlin | Justus-Liebig-Universität Gießen | Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt | Ludwig-Maximilians- Universität München | Max Planck Digital Library (MPDL) | Rheinische Friedrich- Wilhelms-Universität Bonn | Ruhr- Universität Bochum | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg | SLUB Dresden | Staatsbibliothek zu Berlin | Bibliothek der Technischen Universität Chemnitz | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Universitätsbibliothek „Georgius Agricola“ der TU Bergakademie Freiberg | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Leipzig | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek Erfurt | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Universitätsbibliothek Kaiserslautern-Landau | Universitätsbibliothek Kassel |

Universitätsbibliothek Osnabrück | Universität Potsdam | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Vechta | Zentralbibliothek Zürich
Sponsoring Light: Bundesministerium der Verteidigung | Bibliothek der Hochschule für Technik und Wirtschaft Dresden | Bibliothek der Hochschule für Technik, Wirtschaft und Kultur Leipzig | Bibliothek der Westsächsischen Hochschule Zwickau | Bibliothek der Hochschule Zittau/Görlitz, Hochschulbibliothek | Hochschulbibliothek der Hochschule Mittweida | Institut für Auslandsbeziehungen (IfA) | Landesbibliothek Oldenburg | Österreichische Parlamentsbibliothek
Mikrosponsoring: Bibliothek der Berufsakademie Sachsen | Bibliothek der Evangelische Hochschule Dresden | Bibliothek der Hochschule für Musik und Theater „Felix Mendelssohn Bartholdy“ Leipzig | Bibliothek der Hochschule für Bildende Künste Dresden | Bibliothek der Hochschule für Musik „Carl Maria von Weber“ Dresden | Bibliothek der Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig | Bibliothek der Palucca-Hochschule für Tanz Dresden | Leibniz-Institut für Europäische Geschichte | Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) – Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit

Jonathan Eibisch

Politische Theorie des Anarchismus

Zum paradoxen Streben nach Autonomie, Selbstbestimmung und Selbstorganisation

[transcript]

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Version der Dissertationsschrift »Figuren der (Anti-)Politik im Anarchismus«, welche am 26.01.2023 an der Fakultät für Sozialund Verhaltenswissenschaften der Friedrich-Schiller-Universität Jena verteidigt und mit dem Prädikat »magna cum laude« bewertet wurde.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de/ abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BYSA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld
© Jonathan Eibisch

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Umschlagabbildung: Hartmut Kiewert (https://hartmutkiewert.de/)
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
https://doi.org/10.14361/9783839471838
Print-ISBN: 978-3-8376-7183-4
PDF-ISBN: 978-3-8394-7183-8
EPUB-ISBN: 978-3-7328-7183-4
Buchreihen-ISSN: 2702-9050
Buchreihen-eISSN: 2702-9069

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Hinweise zur Zitation und gegenderte Schreibweise

Verwendete Grafiken und Schemata

Vorwort und Danksagung

Konturen einer politischen Theorie des Anarchismus

1.

Ein kaum erforschtes Terrain betreten

1.1

Ein (anti-)politisches Netzwerk

1.1.1

Ein pluralistischer und pragmatischer Anarchismus

1.1.2

Erste Eindrücke von anti-politischen Aspekten im Anarchismus

1.1.3

Das wilde Feld überblicken

1.2

Annäherung an die Gründe für anarchistische Anti-Politik

1.2.1

Zeitgenössische Beobachtungen zur Ambivalenz der Politik

1.2.2

Ebenen, Fragestellungen und Thesen der Arbeit

1.2.3

Grundlegende postanarchistische Denkfigur

1.2.4

Den verworrenen Weg ermessen

1.3

Einschränkung und Rahmen, Relevanz und Forschungsstand

1.3.1

Vorgehensweise und Quellenauswahl
1.3.2
Überblick über die Kapital
1.3.3

Methodik, Hintergründe und postanarchistische Theorie
2.
Anarchismus, Wissenschaften und Metatheorie
2.1
Zum Verhältnis von Anarchismus und Wissenschaften
2.1.1
Philosophische Annäherungen an Paradoxität
2.1.2
Sozialistische Spannung und Verwendung des Politikbegriffs
2.2
Eine paradoxe Struktur anarchistischen Denkens?
2.2.1
Die sozialistische Spannung im Politikbegriff
2.2.2
Die Verwendung des Politikbegriffs in der zeitgenössischen anarchistischen Theorie
2.2.3
Abgleich mit liberalen Überlegungen und antipolitischen Standpunkten weiterer Strömungen
2.3
Erosion oder Öffnung des Politischen? – Liberal-demokratische Überlegungen zu Antipolitik
2.3.1
Antipolitische Aspekte anderer Ausprägungen
2.3.2
Schlussfolgerungen zur Abgrenzung anarchistischer Anti-Politik
2.3.3
Zum theoretischen Rahmen der Arbeit
2.4
Politikwissenschaftliche Bestimmung des vorausgesetzten Politikbegriffs
2.4.1
Poststrukturalistische radikale Demokratietheorien
2.4.2
Postanarchismus
2.4.3

Das Spannungsfeld der (Anti)Politik bei Saul Newman
2.4.4
Zusammenfassung der anarchistischen Methodik
2.5

Der gemeinsame Modus anarchistischer Strömungen
in Tendenzen des Strebens nach Autonomie
3.
Zur Unterscheidung der anarchistischen Tendenzen des Strebens nach Autonomie
3.1
Anarchistischer Individualismus
3.2
Absage an die Negierung der Einzelnen
3.2.1
Aufbegehren gegen Zwangskollektive und auferlegten Subjektstatus
3.2.2
Selbstentfaltung von selbstbestimmten Einzelnen
3.2.3
Individuen als anti-politischer Bezugspunkt für rebellische und selbstbestimmte Einzelne
3.2.4
Anarchistischer Kommunismus
3.3
Abbruch der verstaatlichten Beziehungen
3.3.1
Aufbau von sozial-revolutionärer Klassenmacht
3.3.2
Selbstorganisation der libertär-sozialistischen Gesellschaftsform
3.3.3
Gesellschaft als anti-politischer Bezugspunkt für anarch@-kommunistische Gruppen
3.3.4
Anarchistischer Syndikalismus
3.4
Sezession der autonomen Gewerkschaftsbewegung
3.4.1
Streik und direkte Aktionen zur Ermächtigung der Arbeiter*innenklasse
3.4.2

Selbstverwaltung von Produktion und gesellschaftlichen Funktionen 3.4.3
Ökonomie als anti-politischer Bezugspunkt für autonome Gewerkschaften 3.4.4
Die Paradoxität des anarchistischen Politikverständnisses 3.5

Die Kontroverse um gemeinschaftliche Individualität als Diskurs über Selbstbestimmung **4.**
Spaltungslinien und Kontroversen im Anarchismus 4.1
Zur Spezifik des Spannungsfeldes zwischen Kollektivität und Individualität 4.2
Umgangsweisen mit dem Spannungsfeld Individualismus – Kollektivismus 4.3
Individualistische Gesellschaftsvergessenheit und der blinde Fleck der Gemeinschaft 4.3.1
Die Eingliederung der Einzelnen oder ihre unbedingte Entfaltung 4.3.2
Ohne Zwang gemeinschaftlich werden 4.3.3
Die dritte Freiheit und gemeinschaftliche Individualität 4.3.4
Verwobenheiten aushalten 4.3.5
Das Spannungsfeld von Kollektivismus und Individualismus als bedeutende Kontroverse 4.4

Das Konzept der sozialen Revolution als Suche nach selbstorganisierten Transformationsstrategien **5.**
Annäherung an Revolution als ambivalentes und umstrittenes Konzept 5.1
Die Paradoxie des Konzeptes soziale Revolution im Anarchismus

5.2
Anarchistische Geburtshilfe: Die soziale Evolution als Hintergrundannahme
5.2.1
(Anti-)politische Verwaltung: Herausbildung der Föderation dezentraler autonomer Kommunen
5.2.2
Soziale Regeneration: Die Neustrukturierung der Gesellschaft
5.2.3
Soziale Revolution als Schlüsselbegriff und Transformationskonzept im Anarchismus
5.2.4
Ambivalenzen in wesentlichen Aspekten des anarchistischen Revolutionsbegriffs
5.3
Revolutionäre Zeitlichkeit und Geschichte im Modus der prophetischen Eschatologie
5.3.1
Mit der Negation zur Konstruktion
5.3.2
Die Immanenz der Utopie und ihr transzendierender Überschuss
5.3.3
Ein adäquates Verhältnis von Zielen und Mitteln
5.3.4
Ein plurales Ganzes der revolutionären Subjekte
5.3.5
Die Aufgaben der Sozial-Revolutionär*innen
5.3.6
Die Adaption anarchistischer Denkfiguren in aktuellen links-emanzipatorischen Transformationstheorien
5.4
Vier Bezugnahmen auf anarchistische Theorie
5.4.1
Ambivalenzen in den Kernaspekten der Transformationstheorien
5.4.2
Die partielle Adaption anarchistischer Konzepte
5.4.3

Zum paradoxen Politikbegriff im Anarchismus
6.
Die Erkenntnisse verdichten

6.1
Rekapitulation der Kapitel
6.1.1
Gedanken zur Quellenarbeit und dem verarbeiteten Material
6.1.2
Gesellschaftliche Sphären als anti-politische Bezugspunkte
6.1.3
Politische Philosophie, politische Theorie und politische Praxis im Widerspruch
6.2
Anarchistische Synthese und paradoxaler Charakter des Anarchismus – ein Widerspruch?
6.2.1
Politik der Autonomie als Chiffre für die Herstellung von Gemeinsamem in Vielfalt
6.2.2
Die Pluralität und Heterogenität einer sozial-revolutionären Politik der Autonomie
6.2.3
Anarchistische Versuche mit gesellschaftlich erzeugten Widersprüchen umzugehen
6.2.4
Ausgangspunkte zum Weiterdenken
6.3
Die Eröffnung von Konflikten, Spannungen und Differenzen im Anarchismus
6.3.1
Einwände gegen das libertär-sozialistische Projekt
6.3.2
Konsequenzen (nicht nur) für die politische Theorie des Anarchismus
6.3.3

Literaturverzeichnis

Quellenverzeichnis

Hinweise zur Zitation und gegenderte Schreibweise

- Da in den zitierten Passagen sehr häufig **Kursivierungen** auftreten, wird auf die übliche Ergänzung (»kursiv im Original«) verzichtet, sondern umgekehrt kenntlich gemacht, wenn Kursivierungen im Originaltext vorgenommen wurden.
- Wenn in Zitaten ein ergänzender Einschub verwendet wird, geschieht dies in eckigen Klammern: »[Einschub X.Y.]«. Da derartige **Ergänzungen** in der vorliegenden Arbeit immer von mir stammen und somit ersichtlich ist, wer die Ergänzung vorgenommen hat, wird auf deren gesonderte Kennzeichnung in den entsprechenden Zitaten verzichtet.
- Ebenso wird auf die **Kennzeichnung indirekter Zitate** mit »vergleiche« (»vgl.«) verzichtet, da ohne Anführungsstriche deutlich wird, dass es sich um ein indirektes Zitat handelt. Ein »vgl.« wird eingefügt, wenn eine zuerst zitierte Quelle mit einer weiteren, sekundären, ergänzt wird oder wenn die formulierte Aussage eher sinngemäß aus der zitierten Quelle abgeleitet werden kann. Wenn mehrere Quellen nach einem »vgl.« aufgelistet werden, gelten auch alle weiteren Texte als Vergleiche.
- Da ein Großteil des Quellenmaterials historische anarchistische Texte sind, wird bei ihrer ersten Nennung im Text vor der Jahreszahl in der vorliegenden Publikation, wo es sich anbietet, das Jahr der **Erstveröffentlichung** genannt.

Dies dient dazu, den spezifisch-historischen Kontext besser vor Augen zu haben bzw. Entwicklungen und divergierende Positionen in derselben Zeit besser abbilden zu können. An einzelnen Stellen geschieht die Nennung der Erstveröffentlichung auch noch nachfolgend, wenn es für einen Vergleich an der entsprechenden Stelle für relevant gehalten wurde.

•

Zitation im Folgenden, in denen lediglich das Jahr und keine Seitenzahl angegeben wird, verweisen auf die verwendeten **nicht paginierten Online-Publikationen.** Ich habe mich gegen die Angabe von Zeilen oder Abschnitten entschieden, weil dies mehr verwirren als verdeutlichen würde. Gelegentlich verweisen solche Zitationen auch auf **kürzere Beiträge in Sammelbänden** bzw. gesammelten Schriften, deren Kernaussage für das jeweilige Argument sich aus dem Beitrag insgesamt erschließt.

•

In dieser Arbeit markiere ich eine Gender-neutrale Schreibweise durch die **Verwendung eines klein geschriebenen Sterns (*)**. Diese Form habe ich nicht gewählt, um politische Korrektheit zu signalisieren, sondern aus der bewussten Entscheidung, das Vorhandensein anderer Geschlechtsidentitäten sichtbar zu machen und einen Ansatzpunkt zur Dekonstruktion von Geschlechtskategorien zu schaffen. Mit der kleineren Zeichensetzung soll die Lesbarkeit gewährleistet werden.

•

Um dieses Anliegen zu unterstreichen, verwende auch die Schreibweisen »Anarch@-Syndikalismus« und »anarch@-kommunistisch«. Hierbei möchte ich nicht besonders innovativ wirken, sondern den Standpunkt zu vertreten, dass die Dekonstruktion von Geschlechtsidentitäten ein Beitrag für eine umfassende Gesellschaftskritik und -transformation ist. Dies zu betonen, scheint mir in der spezifisch-historischen Konstellation (und nicht aus prinzipiellen Gründen) notwendig.

Verwendete Grafiken und Schemata

Fig. 1:Hauptströmungen des Sozialismus
Fig. 2:Anarchistische Strömungen (ideengeschichtliche Darstellung)
Fig. 3:Gesellschaftliche Sphären und Bereiche als anti-politische Referenzpunkte
Fig. 4:Antagonistische gesellschaftliche Verhältnisse: in-gegen-jenseits von Herrschaftsverhältnissen
Fig. 5:Verhältnisse zwischen Anarchismus und Wissenschaft
Fig. 6:Das Politische vor der Zerreißprobe in liberal-demokratischen Verständnissen
Fig. 7:Das Spannungsfeld zwischen Politik und Anti-Politik in Anschluss an Newman (2010), ergänzt um die Bereiche »Strategie« und »Programm«
Fig. 8:Tendenzen des Strebens nach Autonomie
Fig. 9:Schematische Schritte des Strebens nach Autonomie
Fig. 10:Bezugnahme auf politische Logiken, Praktiken, Formen bei klassischen anarchistischen Denkern
Fig. 11: Politische und anti-politische Implikationen der Tendenzen des Strebens nach Autonomie
Fig. 12: Kontroversen und Spaltungslinien
Fig. 13: Überblick der Quellenanordnung im Kapitel 4
Fig. 14: Das anarchistische Konzept der sozialen Revolution im Verhältnis zu anderen Transformations-Modi
Fig. 15: Auffächerung der Paradoxie anhand von Aspekten der sozialen Revolution
Fig. 16: Ambivalente Aspekte in anarchistischen Transformationsverständnissen
Fig. 17: Grundbegriffe der politischen Theorie des

Anarchismus
Fig. 18: Gefahr der Verselbstständigung anti-politischer Bestrebungen

Vorwort und Danksagung

Die politische Theorie des Anarchismus erscheint als eine kaum erforschte, auf jedem Fall kaum bekannte Landkarte. Wie der Anarchismus als Hauptströmung im Sozialismus insgesamt und die zahlreichen verstreuten anarchistischen Projekte, ist sie aufzuspüren, zu erarbeiten und zu diskutieren. Der akademische Kontext ist dafür von seiner Struktur und Form her keineswegs besonders geeignet. Dennoch habe ich mich entschieden, diesen Rahmen zu akzeptieren, um anarchistisches Denken in die Diskussion zu bringen und öffentlich dafür einzutreten.

Es wäre ebenso anmaßend wie verkehrt, damit zu behaupten, ich würde für »die« anarchistische Szene schreiben und sprechen. Selbstverständlich habe ich auch persönliche Ansichten und Erfahrungen. Um von Anfang an Missverständnisse zu vermeiden, vertrete ich im Folgenden eine bestimmte Sichtweise auf den Anarchismus. Diese lässt sich mit den Adjektiven *pluralistisch*, *synthetisch*, *pragmatisch*, *materialistisch*, *anti-fundamentalistisch* und *undogmatisch*, *handlungsorientiert* und *akteurszentriert*, *konstruktiv* und *libertär-sozialistisch*, *populär* und *sozial-revolutionär* charakterisieren. Neben dieser Positionierung erstreckt sich meine Kompetenz hingegen auf die politische Theorie, mit welcher ich mich zum Nutzen für Aktive in emanzipatorischen sozialen Bewegungen beschäftige.

Erfreulicherweise scheint das Interesse am politisch-theoretischen Gehalt des Anarchismus inzwischen (wieder) an einigen Stellen zu wachsen, wie sich meines Erachtens nach beispielsweise an den Debatten über *Intersektionalität,*

Zwischenräume, Präfiguration, direkte Aktionen oder *Netzwerkorganisationen* zeigt. Damit wird die Realität sozialer Bewegungen reflektiert, in denen anarchistische Praktiken und Narrative zwar keineswegs mehrheitlich vertreten sind, die darin aber einen festen Stand haben. Teilweise ist dies auch dem geschuldet, dass herkömmliche sozialistische Theorien erschöpft sind und sich neue Inspirationsquellen erschließen müssen. Schließlich hat wohl auch die jahrelange inhaltliche Arbeit einiger weniger Personen im deutschsprachigen Raum dazu beigetragen, anarchistische Samen zu sähen.

Bedauerlicherweise ist Aktiven in sozialen Bewegungen, politischen Denker*innen als auch anderweitig anarchistisch gesinnten Personen bislang häufig nicht bewusst, woher sich ihre Vorstellungen speisen und dass man sie in Begriffe fassen und ihnen eine Kohärenz verleihen könnte. Eine der grundlegendsten Leerstellen darunter ist der Politikbegriff des Anarchismus. Dies ist auch nicht verwunderlich, da man sich bei einer Beschäftigung mit dem Politikverständnis mittels anarchistischer Herangehensweise dem anstrengenden Brückenbauen zwischen Anspruch und Wirklichkeit, Zielen und Kapazitäten, Engagement und Wissenschaft, Ideologie und Theorie, der Benennung und dem Offenhalten spezifischer Inhalte widmen muss. Diese Tätigkeit ist voraussetzungsvoll, anstrengend und zeitaufwendig. Und die meisten Personen, die sich als Anarchist*innen bezeichnen, haben schlichtweg nicht die Voraussetzungen, können oder wollen derartige Anstrengungen nicht auf sich nehmen und ihre Zeit und Kraft lieber in unmittelbare Projekte stecken, als eine politische Theorie des Anarchismus zu erarbeiten.

Auch wenn ich das nachvollziehen kann, bin ich dennoch der Ansicht, dass es ebenfalls theoretische Tätigkeiten braucht, um anarchistische Projekte zu stärken und zu erneuern. Sich in dogmatischen Ideologiegebäuden verschanzen, in exklusiven und selbstbezüglichen Szenen oder der Rebellion und Solidarität aus dem Bauchgefühl heraus zu verschreiben, halte ich nicht für ausreichend. Zumindest nicht, wenn dies mit dem Anspruch einhergeht, die bestehende Gesellschaftsform

grundlegend, umfassend und nachhaltig verändern zu wollen. Dies gilt auch, bzw. insbesondere, für Zeiten, in denen sich die gesellschaftlichen Arrangements ohnehin in einem massiven Wandlungsprozess befinden, autokratische Herrschaftsordnungen auf dem Vormarsch sind und die technologischen Voraussetzungen für einen neuen Totalitarismus ebenso erschreckend fortgeschritten sind, wie die Vereinzelung und Entfremdung der Subjekte. Obwohl Hoffnungen auf umfassende Emanzipationsprozesse systematisch zerstört werden, regt sich Widerstand gegen diesen rasenden Stillstand und die zerstörerische Spirale der Apokalypse, welche wir täglich erleben. Und innerhalb von diesem gibt es stark engagierte Menschen, deren Handeln und Denken von anarchistischen Erfahrungen und Überlegungen gespeist ist.

Der Anarchismus an sich bietet weder fertige »Lösungen« noch beinhaltet er die Macht, jene umzusetzen. Gleichwohl ist *Anarchismus* ein Begriff für ethische Haltungen, Organisationsvorstellungen und theoretische Konzepte, mit dem eine gesamtgesellschaftliche Transformation denkbar wird. Daher stehe ich voll dahinter, dass ich in meiner Arbeit wenig Antworten liefere, sondern dazu anrege, die Perspektive zu wechseln und neuartige Fragen zu stellen. Ein Denken in Paradoxien und Spannungsfeldern mag niemanden zufriedenstellen, die klare und zügige Handlungsanleitungen für die drängenden Probleme der Gegenwartsgesellschaft erwartet. Ich glaube es beinhaltet gerade deswegen eine Radikalität, mit der es möglich wird, gesellschaftlich bedingte Widersprüche nicht lediglich zu reflektieren und zu kritisieren, sondern Ansatzpunkte aufzuzeigen, um sie zu transzendieren.

Dass die politisch-theoretische Arbeit dabei wieder anwendungsbezogen in Organisationen, Aktionen, Strategien und Visionen sozialer Bewegungen zurück zu übersetzen ist, ist dabei selbsterklärend. Diese Übersetzungsarbeit ist übrigens auch Aufgabe von sich als »kritisch« verstehenden Intellektuellen selbst, die in ihren theoretischen Überlegungen sonst lediglich mit einer gewissen Biedermeier-Haltung des

radical chic am Elfenbeinturm weiterbauen. Dagegen freue ich mich, wenn die Ergebnisse meiner theoretischen Tätigkeit als hilfreicher Werkzeugkoffer verstanden werden. Deswegen und auch aufgrund der Weise, wie ich die Inhalte erarbeitet habe, können alle Kapitel auch für sich genommen gelesen und die jeweiligen Einleitungen gegebenenfalls übersprungen werden. Warum Anarchist*innen meiner Erkenntnis nach trotz vehementer Kritik an ihr, letztendlich nicht von der Politik loskommen können, argumentiere ich allerdings erst im letzten Kapitel.

Mit dem vorliegenden Buch wird mehr erfüllt als die Veröffentlichungspflicht, welche mit dem Promotionsprozess verbunden ist. Es ist vielmehr Ausdruck einer anhaltenden Auseinandersetzung, eines kontinuierlichen und zugleich arrhythmischen Arbeitsprozesses und einer häretischen Intervention auf dem Feld der politischen Theorie. Ohne das Stipendium der Rosa-Luxemburg-Stiftung, welches ich wider Erwarten ab Herbst 2017 drei Jahre lang erhielt, hätte ich diese Dissertation nicht erarbeiten können. Das Zutrauen und das damit verbundene Privileg, waren Ansporn für mich, abseits der mir bekannten politischen Theorien meiner Leidenschaft zu folgen und mit der Erforschung des anarchistischen Denkens in diesem Fachgebiet etwas Seltenes zu wagen. Dabei wühle ich nicht ungefragt in Verborgenem herum oder zerre ans Licht, was sich der Sichtbarkeit zu entziehen sucht. Vielmehr betrachte ich und schätze wert, was schon alltäglich unter uns ist und beachtet werden sollte. Mein Untersuchungsgegenstand sind keine Personen, sondern Texte, Begriffe und Konzepte, denen dennoch nur Bedeutung zukommt, wenn sie von konkreten Menschen formuliert und gelebt werden.

Sowohl mit der Wahl des umfangreichen Themas und als auch mit meiner etwas wilden Arbeitsweise habe ich es mir nicht leicht gemacht. Die drei kumulativen Kapitel zu paradoxen Modi, Kontroversen und Konzepten geben jeweils inhaltlichen Stoff für eine ganze Dissertation. Dabei gab es nur wenige akademische Werke, an denen ich mich orientieren konnte, vor allem nicht in deutscher Sprache. Somit fand ich

mich in der unerwarteten Situation wieder, relativ grundlegende methodische Überlegungen anzustellen, eine große Anzahl von Quellentexten zu studieren sowie einen eigenständigen theoretischen Ansatz zu durchdenken. Mein nicht oder geringfügig bezahltes Engagement als Referent, Lehrbeauftragter und persönliche Herausforderungen erschwerten die Überarbeitung des Buches, die ich nun abschließen konnte und wollte.

Wenngleich mir kein Perfektionsanspruch im Weg steht, hätte ich gerne eine größere Stringenz in der Argumentation sowie eine stärkere Kohärenz der Thesen umgesetzt und auf einige Exkurse verzichtet. Ich stehe zu dem, was ich produziert habe, weil ich zugeben kann, dass meine Stärke nicht im systematischen Denken, sondern in der Vermittlung zwischen Positionierung und Wahrheitssuche liegt. In diesem Sinne wünsche ich mir, dass Interessierte, die den Gehalt und Sinn meiner Arbeit an einer zeitgemäßen und anwendungsbezogenen politischen Theorie des Anarchismus verstehen, einzelne Unterthemen, Aspekte, Einsichten, Perspektiven und Fragen aus meinen Überlegungen aufgreifen und mit ihnen weiterarbeiten. Mit der Publikation dieses Buches gelangt meine wissenschaftliche Arbeit an diesem Thema endlich zum angestrebten Abschluss. Ich hoffe, dass sie für mich am Ausgangspunkt steht, um damit in anderen Bereichen wirksam zu sein.

Hinter meiner häufig einsamen Beschäftigung mit Lesen, Denken, Konzeptualisierung, Schreiben und Referieren stehen zahlreiche Begegnungen, Gespräche und Erfahrungen mit verschiedenen Menschen. Danken möchte ich in diesem Zusammenhang den Betreuern und Gutachtern meiner Arbeit Tilman Reitz, Jens Kastner und Daniel Loick sowie einigen Mitarbeiter*innen an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, die dazu beitrugen, mein kritisches Denken zu entwickeln, darunter Jörg Oberthür, Joris Gregor und Andreas Braune. Ebenfalls danke ich den zahlreichen Studierenden, welche meine Seminare besuchten, mit denen ich einige gute Gespräche führen und meine Rolle als Seminarleiter einüben

konnte. Stellvertretend danke ich auch Marcus Hawel von der RLS, der Autodidaktischen Initiative Leipzig sowie jenen Autor*innen auf deren besessene Arbeit an und mit anarchistischen Publikationen ich zurückgreifen konnte: unter anderem Jürgen Mümken, Philippe Kellermann, Gabriel Kuhn und Siegbert Wolf.

Ohne meine Genoss*innen und Freund*innen hätte ich nicht die richtige Einstellung entwickelt und ohne die jetzigen wäre ich nicht dabeigeblieben: darunter Anne, Kilian, Clemens, Thomas, Konsti, Ingo, Almuth, Felix, Alex, Marcel, Georg, Luzie, Anne, Annabel, Claudius, Jan, Teresa, Volker, Swantje, Tini, Chris, Hanni, Benni, Hannes, Georg, Lewin, Jule, Chrissi, Jessica, Mo, Aaron, Klara und sicherlich noch einige andere. Für den inhaltlichen Austausch in den letzten Jahren möchte ich darüber hinaus insbesondere auch bei Martin, Miko, Christian, Ferdinand, Thomas, Theresa, Shima, Alex und Malte bedanken.

Außerdem freue ich mich sehr, dass Hartmut Kiewert das Titel-Bild für dieses Buch gezeichnet hat. Ich danke auch meinen Eltern und Geschwistern, die einen durchaus anderen Lebensstil als ich pflegen und meine Sichtweisen nur bedingt teilen. Ihre grundsätzlich unterstützende Haltung, darin, dass ich meinen eigenen Weg finden werde, sehe ich nicht als selbstverständlich an. Und schließlich gilt mein Dank auch all denjenigen, die mich in den letzten Jahren zu Veranstaltungen eingeladen haben sowie allen, mit denen ich dabei gute Gespräche führen konnte. Ich komme gerne wieder vorbei. Für Rückmeldungen, Nachfragen und Einladungen bin ich erreichbar unter:

jonathan.eibisch@posteo.de.

Leipzig, Oktober 2023

1.
Konturen einer politischen Theorie des Anarchismus

1.1
Ein kaum erforschtes Terrain betreten

Kaum ein Begriff ist im Alltagsverstand mit derart weitem und diffusem Bedeutungsgehalt aufgeladen und zwischen Intellektuellen verschiedener Lager so umkämpft wie jener der *Politik*. Eine lästige Eigenschaft von Politik ist, dass sie sich aufdrängt: Sie macht sich unentbehrlich, wenn man die eigene Lebensumgebung und die Gesellschaftsform insgesamt verändern will und muss. Statt auf »die Politiker« zu schimpfen, um im nächsten Satz zu äußern, dass sich »die Politik« endlich um die ausgemachten Probleme kümmern solle, gilt es die Dinge mit den eigenen Händen zu ändern. Verstörend ist, dass es auch mit einer solchen Einstellung unumgänglich scheint, sich bisweilen *auch* mit Politik auseinanderzusetzen.

Doch auch wer sich mit der politischen Theorie des Anarchismus zu beschäftigen beginnt, stößt rasch auf eine grundlegende Leerstelle: Wenngleich *Politik* im Anarchismus kaum theoretisiert ist, ruft der Begriff wilde Assoziationen bei anarchistisch gesinnten Personen hervor. Dies ist nicht verwunderlich, bedeutet Politik zu definieren doch, sich in Auseinandersetzungen zu begeben, die für viele Menschen unangenehm sind. Es meint weiterhin, Projekte zu skizzieren und Perspektiven zu benennen, für die bestimmte Positionen

stehen. Analog dazu verlangt eine Definition politisch-theoretischer Begriffe im anarchistischen Denken, sich in Widersprüche zu begeben, die anstrengend sind und in welchen man sich allzu leicht verstricken kann. So besteht im Anarchismus eine spezifische *Kritik der Politik* bei gleichzeitiger *Bezugnahme* auf diese. Er schwankt zwischen der Notwendigkeit, gelegentlich *radikaler Politik* nachzugehen, und ausgeprägten *anti-politischen Tendenzen*. Diese Ambivalenz zu untersuchen und sie als unauflösbare *Paradoxie* zu begreifen, ermöglicht tiefgehende Einsichten in das anarchistische Denken und Handeln insgesamt. Mit diesem Buch habe ich dazu einen Beitrag verfasst, welcher in dieser umfassenden Weise bisher nie erarbeitet wurde.

Mit der Herangehensweise, dass ich valide Aussagen in einer spezifisch-wissenschaftlichen Rationalität treffen werde und mich dem Gegenstand zugleich so offen, tastend und neugierig wie möglich widmen möchte, ist diese Darstellung ein spezifisches Produkt ihres Kontexts und ihrer Zeit: der westeuropäischen, staatlich-kapitalistischen Gesellschaftsform des frühen 21. Jahrhunderts. Die ernsthafte und involvierte Beschäftigung mit der politischen Theorie des Anarchismus ist eine schwindelerregende Gratwanderung. Wenn ich diese über das Buch hinweg gehe, dann um Brücken zu bauen, wo in apokalyptischen Zeiten Gräben aufgerissen werden: Zwischen Wissenschaft und Engagement, zwischen subjektiver Erfahrung und objektiver Feststellung, zwischen Rationalität und Emotionalität, zwischen den Flügeln emanzipatorischer sozialer Bewegungen und zwischen den divergierenden Strömungen eines nach Autonomie strebenden libertär-sozialistischen Projektes.

Ein (anti-)politisches Netzwerk

1.1.1 Netzwerk

Meine Beschäftigung mit dem Politikbegriff des Anarchismus ist

von einem ganzen Bündel an großen Fragen motiviert. Sie mögen für Außenstehende zunächst phrasenhaft wirken, aber ich versichere, dass mit ihnen bestimmte Inhalte transportiert werden. Solche Fragen sind beispielsweise:

- Wie kann ein pluralistisches und sozial-revolutionäres (anti-)politisches Projekt zeitgemäß theoretisiert werden?
- Welche Voraussetzungen hat die Organisation eines solchen Bündnisses von emanzipatorischen sozialen Bewegungen und von unter der gegenwärtigen staatlich-kapitalistischen Herrschaftsordnung leidender sozialer Klassen und Gruppen?
- Wie sehen die Ideologie, Organisation, Strategie, Programmatik, Utopie und Ethik eines libertär-sozialistischen Projektes aus und wie können sie gestaltet werden?
- Wie können in einem Netzwerk von (anti-)politischen Gruppierungen, die sich auf verschiedene Weisen in sozialen Auseinandersetzungen mit den Herrschaftsverhältnissen befinden, gemeinsame Grundlagen herausgearbeitet werden?
- Und wie kann dies prozesshaft geschehen, ohne dabei die Autonomie, Dezentralität, den Föderalismus, die Freiwilligkeit und Horizontalität als Grundprinzipien libertär-sozialistischer Organisierung zu verletzen?
- Inwiefern kann dieses Vorhaben die Keimzellen einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform in sich bergen und diese präfigurativ in seinen Praktiken, Organisationsformen und Stilen vorwegnehmen?

Radikale, umfassende und anhaltende Gesellschaftstransformation ist im Wesentlichen kein spektakuläres Abenteuer, welches mit den Versprechungen und Möglichkeiten der kapitalistischen Konsumgesellschaft, den

Produktionen der Unterhaltungsindustrie und neoliberalen Selbstverwirklichungsimperativen abgeglichen werden könnte. Vielmehr ist ihr Maßstab das langweiligste, unerfüllte, ethisch-utopische Anliegen der Welt: dass *allen* Menschen bedingungslos die Möglichkeit zukommen soll, ihr Leben in Würde und Absicherung selbst zu gestalten, ohne dass dies anderen streitig gemacht wird und die Voraussetzungen dafür erodiert werden. Dieses Anliegen beruht auf der anarchistischen Prämisse, dass gesellschaftliche Ordnung ohne Herrschaft[1] vorstellbar, machbar und erstrebenswert ist.

Die historisch-gesellschaftliche Konstellation ist von zahlreichen Konflikten bestimmt und zwar zeitgleich an vielen Orten auf dem Planeten. Klassengesellschaft, enorme Ungleichheitsverhältnisse in Hinblick auf die Verfügung über Ressourcen und politische Partizipation, der staatliche Autoritarismus, tödliche Grenzregime, das Patriarchat, *weiße* Vorherrschaft und ökologische Zerstörung sind nicht zu leugnende soziale Tatbestände, deren Legitimität und/oder Unvermeidlichkeit zweifellos sehr unterschiedlich bewertet werden. Zugleich formierten sich seit der Jahrtausendwende mehrere wirkmächtige emanzipatorische soziale Bewegungen, deren Rhetorik, Forderungen und Distanzierung von bestehenden politischen Institutionen eine neue Qualität aufweisen. Sicherlich brachten bspw. die Autonomen und Punks der 1970er bis 1990er Jahre eine deutlichere Absage an »das System«, eine »Politik der ersten Person«, neue Formen der Selbstorganisation[2] und die Do-it-yourself-Kultur hervor. Trotz ihrer Bedeutung für soziale Bewegungen und z.B. den Erfolgen der Anti-AKW- und der Jugendzentrumsbewegung blieben sie damit marginal. Demgegenüber haben die globalen feministischen, antirassistischen und Klimabewegungen der letzten 20 Jahre einen festeren Platz in der Debatte um gesellschaftliche Transformationsprozesse.[3]

Wirft man einen Blick auf die beachtlichen Demokratiebewegungen im arabischen Raum 2011, in Spanien, Griechenland und den USA 2011/2012, im Iran 2017/2018 und 2022, im Sudan 2019, in Chile 2019/2020 und in Hongkong

2019/2020, in Belarus, Russland und im Libanon 2020 oder in Myanmar und Kolumbien 2021, wird deutlich, dass diese im Zuge einer Zunahme des staatlichen Autoritarismus weltweit zu sehen sind. Gleichwohl handelt es sich hierbei nicht allein um Abwehrkämpfe, sondern ebenso um Bestrebungen, die Aspekte einer potenziell möglichen Gesellschaftsform beinhalten, die libertär-sozialistischen Vorstellungen entspricht. Dort, wo die Konfrontationen mit bestehenden Herrschaftsordnungen deutliche Konturen annehmen, entstehen im radikalen Flügel emanzipatorischer sozialer Bewegungen immer wieder Strömungen, deren Inhalte, Stile und Praktiken als anarchistisch beschrieben werden können. Dies betrifft nicht allein oder vorrangig Organisations- und Aktionsformen, vielmehr auch lebensweltliche und theoretische Aspekte. Großerzählungen und Visionen, nach welchen »alles« im Rahmen einer »gesellschaftlichen Totalität« verändert werden könne, gelten heute als illusorisch. Demgegenüber erscheint im anarchistischen Denken die von Adorno verkürzt entlehnte, rhetorische Feststellung, »[e]s gibt kein richtiges Leben im Falschen« (Adorno 2014: 43, vgl. sinngemäß auch die Herangehensweise von Mark Fisher 2009) als unsinnig. Denn sie führt zur Diskussion darüber, was das richtige oder gute Leben auszeichnet, wer daran teilhaben kann, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen dies geschieht und konsequenterweise dazu, wie diese kritisiert und verändert werden können, um bessere Bedingungen für »richtigere« Leben zu erkämpfen (vgl. Butler 2018c). Mit dem Anarchismus gilt es für eine lebenswerte Gesellschaftsform zu streiten, die präfigurativ in der Distanzierung von der staatlich-kapitalistischen Gegenwartsgesellschaft entdeckt und ausgeweitet wird. Nach dem Niedergang des »realen Sozialismus«, der neoliberalen Einhegung der Sozialdemokratie, dem Scheitern verschiedener linker Staatsprojekte sowie der Erschöpfung althergebrachter kommunistischer Ideologien, verbleibt der Anarchismus im 21. Jahrhundert als Inspirationsquelle für sozial-revolutionäre Bestrebungen. Damit ist die Sehnsucht nach einer potenziell anderen

Gesellschaftsform gemeint, die mit dem Meta-Narrativ *libertärer Sozialismus* bezeichnet werden kann.

Anarchistische Gruppierungen und Netzwerke bestehen heute weltweit und mischen sich in die vorhandenen sozialen Auseinandersetzungen ein. Ebenso wichtig ist, dass Anarchie – gelegentlich dem Wort, aber v.a. dem Inhalt nach – als Fluchtlinie und Bezugspunkt für große Teile diffuser links-emanzipatorischer Szenen dient. Gleichwohl bleibt dieser nur fragmentarisch beschriebene leere Signifikant größtenteils unbestimmt und oftmals auch unbewusst. Welche Herausforderungen damit einhergehen, zu beschreiben, was der real-existierende Anarchismus eigentlich ist, eine Gemeinsamkeit in Vielfalt zu entwickeln und eine Kontinuität zwischen anarchistischer Tradition und gegenwärtigen sozialen Kämpfen herzustellen, zeigte sich mustergültig beim Internationalen Anti-Autoritären Treffen in der Schweiz im Juli 2023 (Kuhn 2023, Eibisch 2023a).

Zweifellos ist die reale Macht der radikalen Flügel emanzipatorischer sozialer Bewegungen gegenwärtig äußerst begrenzt. Zumindest, wenn man sie nach einer militärischen Logik ins Verhältnis zu repressiven Staatsapparaten setzt, sie mit der Macht politischer Parteien auf der Ebene des etablierten politischen Systems vergleicht oder sie anhand der organisierten Klassenmacht von ausgebeuteten und unterdrückten sozialen Klassen[4] gegenüber der gesellschaftlichen Elite[5] bemisst, welche mit Recht als ökonomisch und politisch herrschende Klasse bezeichnet werden kann. Dies spricht jedoch keineswegs dagegen, den ethischen Standpunkt der prinzipiellen Überwindbarkeit der gesellschaftlichen Antagonismen einzunehmen, wie es Anarchist*innen tun.

Die zeitgenössische Gesellschaftsformation ist nicht allein durch Klassenlagen und nationalstaatliche Grenzziehung, durch die Ungleichbehandlung von Geschlechtern oder die Unterwerfung des nicht-menschlichen Lebens gespalten. Darüber hinaus finden sich weltanschaulich-ideologische Differenzen, solche zwischen verschiedenen Ausprägungen

einer multiplen Moderne, wie auch weitere herkömmliche Unterschiede, seien sie kulturell gewachsen oder sozial-strukturell ausgeprägt, wie bspw. jener zwischen Urbanität und Ruralität. Die ungebrochene Verbreitung der liberalen Individualisierung und die materielle und psychische Befriedung der Bevölkerung mittels Unterhaltungsindustrie und Konsummöglichkeiten erschweren es zusätzlich, eine größere Zahl unterschiedlicher sozialer Gruppen zu einem – nicht formal bestimmten, sondern real praktizierten – gemeinsamen sozial-revolutionären Projekt zu bewegen. Erschwerend wirken ferner die Weiterentwicklung von Überwachungs- und Kontrollmechanismen sowie die veränderte Rolle von politisch vermittelnden NGOs bzw. deren Vereinnahmung mittels neoliberaler Regierungstechnologien.

Auf der anderen Seite ist in inhaltlicher Hinsicht spätestens seit den 2010er Jahren eine zunehmende intersektionale Überschneidung[6] verschiedener Themenfelder und sich an ihnen orientierender sozialer Bewegungen zu konstatieren. Dies betrifft zunächst die Unterdrückungs-Achsen von *class*, *race* und *gender* und kann analog auch auf die Überschneidungen verschiedener »thematischer« sozialer Bewegungen wie bei Feminismus, Antirassismus, Klassenkämpfen, Klimagerechtigkeit etc. gesehen werden. Diese Schnittstellen finden sich ebenfalls bei zeitgenössischen »Aktivist*innen«[7] und ihren Gruppierungen. Eine Ausrichtung auf gemeinsame konkret-utopische Fluchtpunkte kommt dabei allerdings oft nicht über verbalradikale Bekenntnisse, die zur Selbstvergewisserung dienen, hinaus.[8] In diesem Zusammenhang kann die Frage aufgeworfen werden, ob der Anarchismus seinem Inhalt nach das Potenzial aufweist, als Kristallisationspunkt verschiedener emanzipatorischer sozialer Bewegungen mit ihren jeweiligen Themengebieten, historisch gewachsenen politischen Traditionen und global unterschiedlichen Kontexten zu dienen. Dass derartigen spekulativen Überlegungen reale Kapazitäten und Grenzen entgegenstehen, sei hierbei dahingestellt. Denn eine solche Begrenzung festzustellen, macht diese Frage nicht weniger

berechtigt, sondern lädt vielmehr zur sachlichen und kritischen Diskussion darüber ein.

Um diesem Anliegen ansatzweise nachgehen zu können, gilt es, Gemeinsamkeiten im Lager der potenziell sozialrevolutionären und emanzipatorischen (anti-)politischen Kräfte herzustellen, die realistischerweise nur auf der Differenz der beteiligten Akteur*innen und Strömungen beruhen können. Dies bedeutet keineswegs, ihre Unterschiede zu leugnen, sondern sie in produktiven und respektvollen Streiten zu verhandeln. Im Hintergrund des hier verfolgten Ansatzes geht es damit nicht um die Herausbildung eines kleinsten gemeinsamen Nenners von sich auf welche Weise auch immer als »links« verstehenden Akteur*innen, die von einer Partei angeführt und von avantgardistischen Aktivist*innengruppen flankiert werden müssten, sondern um ein verflochtenes Netzwerk von nach Autonomie[9] strebenden emanzipatorischen sozialen Bewegungen und Gruppierungen. Mit anderen Worten geht es nicht um eine auf Politik im herkömmlichen Sinne ausgerichtete »Mosaik-Linke«, die »radikale Realpolitik« zu praktizieren beansprucht, sondern um eine pluralistische *Politik der Autonomie*.

1.1.2 Ein pluralistischer und pragmatischer Anarchismus

Bereits bei einer geringen Kenntnis des Anarchismus als Bündel von Lebensformen, sozialen Bewegungen und politischen Theorien (vgl. Timm, in: Bartsch 1973: 323, Ward 1973/1996: 21–28, Graeber 2009: 215, Loick 2017: 11–14) springt dessen eigenwillige Heterogenität ins Auge. Im Schema unten wird die Pluralität des Anarchismus anhand einer ideengeschichtlich angelegten Unterscheidung seiner Strömungen verdeutlicht (→ Fig. 2). Bei oberflächlicher Betrachtung erscheint der Anarchismus als enorm widersprüchlich. Dies betrifft sowohl den *klassischen Anarchismus*, der in der Mitte des 20. Jahrhunderts niederging, wie seine neueren Varianten, die

im Zuge der globalen sogenannten 68er-Bewegung aufkamen. Alle Versuche, den Anarchismus ideologisch zu homogenisieren oder organisatorisch zu vereinen, scheiterten bis dato. Zugleich überschneiden sich seine parallel zueinander bestehenden Strömungen immer wieder und kommt es beständig zu Begegnungen und Austausch zwischen ihren jeweiligen Anhänger*innen – und dies trotz aller Identitäts-bezogenen Abgrenzungen, trotz aller dogmatischer Lehren und grundsätzlicher Kritik aneinander. Somit handelt es sich bei der Pluralität im Anarchismus um ein echtes, erklärungsbedürftiges soziales und politisches Phänomen. Wenn Pluralität und Heterogenität zudem als Merkmale des Anarchismus angesehen werden können, bedeutet dies, dass sich aus ihrer politisch-theoretischen Untersuchung bedeutende Einsichten über seinen grundlegenden Charakter gewinnen lassen.

Diese Spezifika sind nicht als ahistorische oder essentielle *Eigenschaften* zu verstehen, sondern im Zusammenhang mit den historisch-spezifischen Gesellschaftsformationen, sich verändernden Herrschaftsordnungen, politischen Konstellationen und kulturellen Prägungen zu erfassen. Von bestimmbaren *Charakteristika* des Anarchismus auszugehen, ist möglich ohne diesem eine Essenz zu unterstellen, wenn sich spezifische Phänomene, Diskurse und Praktiken wiederholt und in variablen Kontexten beobachten lassen.

In diesem Sinne wurde bisweilen geäußert, dass die Popularität des Anarchismus in den radikalen Flügeln emanzipatorischer sozialer Bewegungen gerade auf seiner inhaltlichen Unschärfe und Unverbindlichkeit beruhe und damit einer »postmodernen Beliebigkeit« entspräche. Dem ist insofern zuzustimmen, als dass politische Projekte stets an vorhandene Lebensstile und Gedankenwelten anknüpfen müssen, wenn sie popularisiert werden sollen. Sozial-revolutionäre Bestrebungen integrieren daher immer auch popkulturelle Elemente oder im Alltagsverstand verschiedener Bevölkerungsgruppen verankerte Konzepte, spiegeln diese wider und versuchen sie zugleich subversiv zu wenden, wodurch sich ihre Kohärenz reduziert.

Darüber hinaus erscheinen sowohl Dogmatismus wie auch Romantizismus als Kehrseiten jener modernen Gesellschaftsformen, welche die einzelnen Subjekte auf sich selbst zurückwerfen. In ihnen werden Gefühle des Mangels und der Unsicherheit genährt sowie kollektiv herzustellende Sinn-Erfahrungen, aufgrund der Tendenz zur Reduktion von Lebensqualität auf kapitalistische Verwertbarkeit, fortwährend nivelliert. Dogmatismus und Fundamentalismus, Romantizismus und Irrationalismus sind Modi, mit denen Individuen und Gruppen ihre psychische und soziale Integrität – entgegen gravierender Anfechtungen durch widersprüchliche gesellschaftliche Anforderungen, unsichere Zukunftsaussichten und sich ihrer Handlungsmacht entziehender, fremdbestimmter Lebensumstände – herzustellen und zu wahren versuchen.

Interessanterweise ist wiederum gerade die Gedankenwelt des Anarchismus von historisch gewachsenen – und kontinuierlich reproduzierten – dogmatischen und romantischen Fragmenten und Strängen durchzogen. Wenn Heterogenität und Pluralität aus politisch-theoretischen Gründen ebenso wie aus der Beobachtung des Anarchismus als seine Charakteristika angenommen werden, kann vermutet werden, dass er potenziell als Antidot gegen die dogmatische oder romantische Verkennung der Widersprüchlichkeit und Komplexität der bestehenden Gesellschaftsform wirken kann. Das daraus hervorgehende zielgerichtete, aber zugleich offen gehaltene, multidimensionale Handeln in gesellschaftlichen Widersprüchen und komplexen sozialen und politischen Konstellationen kann als *anarchistischer Pragmatismus*[10] bezeichnet werden. Mit diesem wird sich an vorhandenen Bedingungen orientiert und abgearbeitet, zugleich aber über sie hinausgedacht und außerhalb von ihnen gehandelt.

Dennoch ist der Anarchismus nicht als agonales *politisches* Projekt neben anderen zu verstehen. Er geht nicht im Rahmen der liberalen Demokratie auf – in jenen Ländern und gesellschaftlichen Sphären, wo diese überhaupt besteht. Er wird nicht auf einem »Warenmarkt der Ideen« als mehr oder weniger alternatives oder innovatives Konzept gehandelt, sondern von

seiner überschaubaren Zahl an Anhänger*innen als Überzeugung verstanden; als Überzeugung, die aus persönlichen Erfahrungen in einer durch Herrschaftsverhältnisse und -praktiken durchzogenen und geformten Gesellschaftsformation hervorgeht. Jener wird die Vorstellung entgegengestellt, dass *eine andere Welt möglich* und darüber hinaus bereits an vielen Orten in Ansätzen vorhanden sei, wodurch ein *direktes* Handeln im *Hier und Jetzt* motiviert wird. Offenzulegen, dass sich eine derartige weltanschauliche Positionierung in letzter Instanz einer rationalen Begründung entziehen muss, weil sie – neben anderem – aus einer subjektiven Strategie der Weltbewältigung oder auch durch die »Anverwandlung von Weltausschnitten« zur Stiftung gelingender »Weltbeziehungen« (Rosa 2013: 10)[11] erfolgt, diskreditiert den Anarchismus nicht als bestimmte politische Ideologie. Vielmehr wird damit ein wichtiger Aspekt transparent gemacht – und damit diskutier- und verhandelbar –, welcher ihm generell eigen ist. Gerade jene, die sich für nicht-ideologisch halten, verweigern sich den Möglichkeiten über Ideologie zu reflektieren und sie intentional zu gestalten. Denn gegen die in diesem Zusammenhang aufscheinende *Dimension der Entfremdung* wenden sich Anarchist*innen ebenso wie gegen jene der *Unterdrückung, Ausbeutung* und *Zerstörung*, die sie als Folgen von Herrschaftsordnungen ansehen. Eine weitere Gleichzeitigkeit besteht im Anarchismus einerseits in der schlichten Reduzierung auf die Formel, *jede Form von Herrschaft überwinden* zu wollen, und andererseits im Bewusstsein über die *Komplexität realer Herrschaftsverhältnisse*, in ihren mannigfaltigen und schwer zu greifenden, klassenbasierten, institutionellen, bürokratischen, ideologischen und subjektiven Ausprägungen, die Menschen in soziale Hierarchien zueinander setzen.

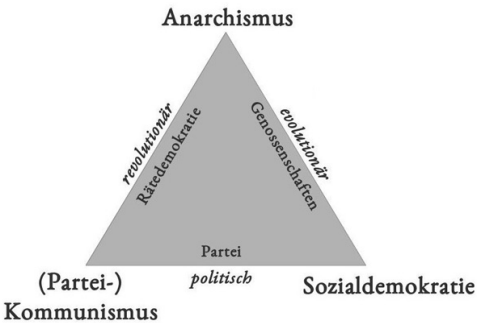
Mit dieser Ausgangsbasis kann der Anarchismus als *politische Ideologie und Weltanschauung*[12] verstanden werden, die sich im Wesentlichen als Hauptströmung des Sozialismus (→ Fig. 1) Mitte des 19. Jahrhunderts in Europa formierte, auch wenn als *anarchistisch* oder *anarchisch* interpretierbare Traditionen,

Organisations- und Lebensformen durchaus auch in früheren und nicht-westlichen Gesellschaftsformen auftraten.[13] Die – insbesondere ausgehend von Pierre Clastres (1976) verbreitete – ethnologische Herangehensweise, den Anarchismus in egalitären Beziehungen (Lenz/Luig 1990, Haude/Wagner 2019) oder der vehementen Ablehnung von und der Flucht vor Staatlichkeit (Scott 2020, Scott 2009) in vormodernen Gesellschaft festzumachen, müsste an anderer Stelle ausgiebig diskutiert werden, verfolge ich in dieser Arbeit jedoch nicht. Vielmehr gehe ich davon aus, dass Anhänger*innen des Anarchismus für eine *alternative Moderne* eintreten, in welcher Freiheit und Gleichheit miteinander realisiert werden, allen Menschen die Bedingungen für ihre Selbstbestimmung und Selbstentfaltung ermöglicht wird und Selbstorganisation und Selbstverwaltung in föderierten, dezentralen, freiwilligen und autonomen Kommunen praktiziert wird. Anarchist*innen wehren sich aus prinzipiellen Gründen gegen ihre Vereinnahmung und Vereinheitlichung. In ihrer vehementen Ablehnung von reinen Lehren oder letzten Wahrheiten, ihrer Kritik an Führung, ihrer Abwehr von formellen hierarchischen Strukturen und bezahlten Funktionär*innen; in ihrer Betonung von eigener Erfahrung, Individualität und Subjektivität und einer als notwendig erachteten Umsetzung von bestimmten Standpunkten in gelebten Alltagspraktiken, gleicht die anarchistische Bewegung – in einer Analogie bzw. Wahlverwandtschaft – einer Freikirche des Sozialismus.[14] Die Herausbildung und gleichberechtigte Aushandlung von geteilten Grundlagen stellt sich für die Anhänger*innen des Anarchismus allerdings weit schwieriger dar, als etwa für freikirchliche Gemeinschaften. Es kann im Anarchismus per Definition kein gemeinsames Grundlagenprogramm, keine einheitliche Organisation oder eine allgemein akzeptierte Führungsspitze geben. Stattdessen orientieren sich die verschiedenen Menschen in ihm anhand eines inhaltlich bestimmten, aber gleichwohl offengehaltenen und umstrittenen Sets an ethischen Werten, organisatorischen Prinzipien, theoretischen Konzepte und Kriterien für anarchistische

Taktiken, von denen ich einige in einem Schema im letzten Kapitel vorschlage (→ Fig. 17). Die Orientierung an einem derartigen Begriffsset ist deswegen erforderlich, weil sich der Anarchismus, wie erwähnt, nicht hauptsächlich oder vorrangig als politisches Projekt manifestiert und seine Anhänger*innen *Politik* oftmals mit ausgeprägter Skepsis begegnen.

Diesen Eindruck kann man auch in den lokalen Zusammenhängen einer anarchistisch geprägten »linken Szene« gewinnen. Unter »*keine Politik machen*« werden in explizit anarchistischen Gruppierungen gemeinhin so unterschiedliche Dinge verstanden wie u.a. sich nicht an selbstreferenziellen (postautonomen) Kampagnen zu beteiligen; keine vorrangig auf Medienecho zielende Symbolpolitik zu betreiben; nicht mit politischen Parteien zu kooperieren oder Hoffnungen in Gespräche mit Politiker*innen zu setzen; keine Themen singulär und ohne die Einbettung in Gesellschaftskritik zu bearbeiten; keine bezahlten Posten zu schaffen; nicht direkt oder indirekt Wahlkämpfe zu unterstützen; keine Petitionen einzureichen und zu verbreiten oder den Erfolg der eigenen Aktivitäten an ihrer Anerkennung durch linke Organisationen zu messen. In anarchistischen Kreisen ist eine problematisierende Diskussion von »Politik« vorhanden und strahlt von diesen in linke Szenen aus. Insofern kann angenommen werden, dass diese Skepsis umfassender mit der anarchistischen Tradition verknüpft ist.

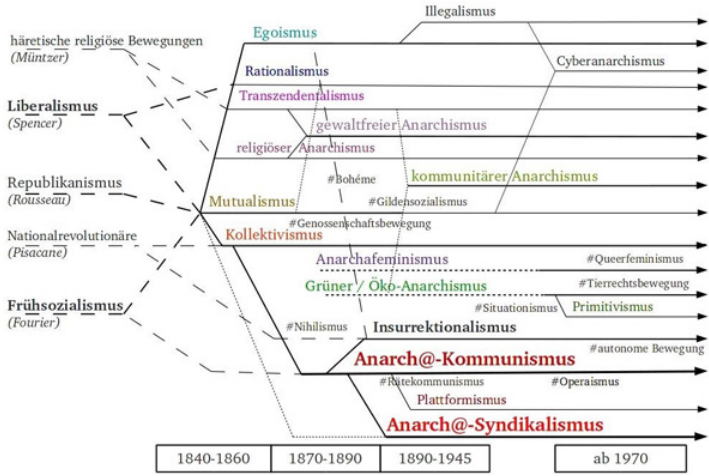
Fig. 1: Hauptströmungen des Sozialismus



vgl. Holloway 2002: 11-18, Kuhn 2016, Wright 2017: 12,

418, 435-452

Fig. 2: Anarchistische Strömungen (ideengeschichtliche Darstellung)



vgl. Zenker 1895, Nettlau 1925, Woodcock 1962, Oberländer 1972. Stowasser 1995, Marshall 2008, Ward 2004, Ramonet 2013, Graham 2005/2009/2013, Loick 2017, Levi/Adams 2018

1.1.3 Erste Eindrücke von anti-politischen Aspekten im Anarchismus

Diese Dissertationsschrift stellt eine hauptsächlich auf Quellentexten basierte, vorrangig politisch-theoretische Untersuchung über die genaueren Gründe – bzw. Begründungen – für die anti-politischen Aussagen im Anarchismus dar. Mit ihnen kann der Frage nachgegangen werden, welche Verständnisse von Politik im Anarchismus überhaupt vorhanden sind und welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Erste Eindrücke finden sich bereits in Texten des *klassischen Anarchismus*.

So schreibt der anarchistische Intellektuelle Volin in seiner Reflexion über den Verlauf der russischen Revolution und die Vernichtung des Anarchismus durch die Bolschewist*innen:

»Nach der anarchistischen Konzeption sollten die ökonomischen und sozialen Grundlagen der Gesellschaft verändert werden, und zwar *ohne Zuhilfenahme irgendeines Staates, einer Regierung, einer ›Diktatur‹;* der Anarchismus wollte also, nach dem Sturz der letzten kapitalistischen Regierung, die Revolution durchführen und ihre Probleme lösen, ohne das Mittel der *Politik* und des *Staates*, sondern mit Hilfe einer natürlichen und freien *ökonomischen* und *sozialen* Aktivität der *Assoziationen der Arbeiter* selbst« (Volin 1947/1983a: 142). Henry David Thoreau trifft die Aussage: »Was man Politik nennt, das ist vergleichsweise etwas so Oberflächliches und Unmenschliches, daß ich praktisch niemals bemerkt habe, daß sie mich überhaupt angeht« (Thoreau 1849/2010b: 60f.). Max Stirner konstatiert, Schriftsteller füllten »ganze Folianten über den Staat an […], ohne die fixe Idee des Staates selbst in Frage zu stellen, unsere Zeitungen [strotzen] von Politik […], weil sie in dem Wahne gebannt sind, der Mensch sei dazu geschaffen, ein Zoon politikon zu werden, so vegetieren auch Untertanen im Untertanentum, tugendhafte Menschen in der Tugend, Liberale im ›Menschtum‹ usw., ohne jemals an diese ihre fixen Ideen das schneidende Messer der Kritik zu legen« (Stirner 1845/2008: 47). In seinem Text *Das Prinzip der Föderation* formuliert Pierre-Joseph Proudhon, in der Politik existiert

> »die Prinzipientreue nur als Ideal, während die Praxis Kompromisse jeder Art eingeht. Daher ist […] die Regierung trotz bestem Willen und aller erdenklichen Tugend […] eine zweideutige Schöpfung […]. Keine Regierung entgeht diesem Widerspruch. […] Da so die Willkür fatalerweise in die Politik eindringt, wird bald die Korruption zur Seele der Macht, und die Gesellschaft wird ohne Einhalt gnadenlos auf die nie endende abschüssige Bahn der Revolution getrieben« (Proudhon 1863/2017: 53f.).

Sein sozial-revolutionärer Zeitgenosse Joseph Déjacque schreibt:

> »Man darf sich keine Hirten geben, wenn man nicht Herde, keine Regierenden, wenn man nicht Sklave sein will. Weg mit der Regierung und diesen verderblichen Ambitionen […]. Weg mit

> diesen Kandidaten – Akrobaten, die auf dem Seil der Glaubensbekenntnisse tanzen, mit dem rechten Fuß für diesen, dem linken Fuß für jenen. Weg mit diesen politischen Taschenspielern, die mit den drei Worten der republikanischen Devise, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, jonglieren wie mit drei Kugeln […] um sie dann […] verschwinden zu lassen. Weg mit diesen Gauklern der öffentlichen Angelegenheiten, die […] uns seit soviel Jahren den gleichen Paraden beiwohnen lassen […]« (Déjacque 1854/1980a: 37).

Johann Most führt diesen Gedanken in Ablehnung der Bestrebungen zur Errichtung eines sozialistischen »Volksstaates« fort. So wurden die sozialistischen Vorstellungen »nicht eher besser, als bis auch in dieser Beziehung anarchistische Gedanken in die Debatten drangen. Von da ab wurde gezeigt, daß man nicht ein ›schlaue‹, eine Opportunitäts-, Zukunfts- oder wenn es hoch kam, ›revolutionäre‹ Politik zu treiben habe, sondern daß man mit der ganzen Politik *aufräumen* müsse« (Most 1899/2006Ab: 58f.). Hinsichtlich der Diskussion über die feministische Forderung nach der Einführung des Frauenwahlrechts äußert Emma Goldman:

> »Ich glaube nicht, dass die Frau die Politik schlechter machen wird; aber ich kann auch nicht glauben, dass sie sie verbessern kann. Warum also auf einer solchen Gesetzgebung bestehen, wenn die Frau die Fehler des Mannes ohnehin nicht korrigieren kann? […] Die Geschichte der Bemühungen des Menschen in der Politik zeigt, dass ihm diese überhaupt nichts gebracht haben, was er nicht auch auf direkterem Wege, zu einem geringeren Preis und für einen längeren Zeitraum hätte erreichen können. Tatsache ist, dass er sich jeden Zentimeter Boden hart und ausdauernd erkämpfen musste und zwar durch einen endlosen Kampf für Selbstbehauptung, nicht durch das Wahlrecht« (Goldman 1911/2013d: 177f.).

Auch der Insurrektionalist Luigi Galleani formuliert einen anarchistischen Gemeinplatz: »Contrary to electoral and parliamentary action, which requires disciplined authoritarian organizations, anarchists favour direct action by the workers

and abstention from political activity« (Galleani 1982: 13). Ein Vordenker des Anarch@-Syndikalismus, Fernand Pelloutier, hält fest, angesichts »ihrer zunehmenden Schwächung und ihrer erfolglosen Bemühungen, die Politik, die vor allem für den einzelnen von Interesse ist, mit der Wirtschaft zu verbinden, die von gesellschaftlichem Interesse ist, begriffen die Gewerkschaften schließlich […], daß ihre Spaltung eine tiefere Ursache hatte als die Gegensätze zwischen den Politikern und das eine wie das andere […] aus der Politik herrührte« (Pelloutier 1895/1973: 320). Sein Kollege Émile Pouget pflichtet ihm bei und meint, es sei »unmöglich, zwischen dem Kampf der Gewerkschaften und der Teilnahme am traurigen Geschäft der Politik eine Parallele zu ziehen – geschweige denn, beide zu verwechseln« (Pouget 1904/2014b: 90). Und der kommunitär orientierte Gustav Landauer benutzt in Anlehnung an Friedrich Nietzsche ab 1897 den Begriff »Antipolitik« um seine Position zu bezeichnen. Politik ist für ihn »primär staatsbezogenes Handeln« und der Staat ein »künstliches, autoritäres Gebilde« und Verhältnis (Landauer 2008: 62, vgl. Wolf 2010: 9). Weiterhin meint er, »es scheint, dass wir Anarchisten in allem paradox, gegen die Landläufigkeit sind. Wir haben nämlich auch keine politischen Bestrebungen, wir haben vielmehr Bestrebungen gegen die Politik« (Landauer 1897/2009d: 223). Dem setzt er die Vorstellung einer sinnerfüllten, sozialistischen »Gesellschaft aus Gesellschaften, die Gemeinsamkeit aus Freiwilligkeit« (Landauer 1911/1967: 61), entgegen, um von jeglicher Politik wegzustreben.

Diese Eindrücke beschäftigten offenbar auch den Anarchismus-Forscher Günter Bartsch, welcher am Übergang der »zwei verschiedenen Welten« von »Altanarchisten« zu den »Anarchos« steht (Bartsch 1972: 9). Dabei zählt er vier Eigenarten auf, welche den Anarchismus charakterisieren: »Der Anarchismus ist eine soziale, aber antipolitische, antiparteiliche und anationale Bewegung, die sich primär die Aufhebung des Staates und seine Ersetzung durch eine vielförmige Föderation zum Ziel gesetzt hat, deren Modell die anarchistische Organisationsform sein soll. Man könnte den Anarchismus auch

ganz kurz als antiautoritäre Bewegung bezeichnen. Das würde jedoch gerade heute zu oberflächlichen Gleichsetzungen führen« (Bartsch 1972: 13). Das zweite Merkmal verdient für die vorliegende Arbeit besondere Aufmerksamkeit, insofern der Anarchismus laut Bartsch »eine soziale, aber keine politische Bewegung« darstellt, was aus seiner prinzipiellen Staatsfeindlichkeit hervorgehe: »Er kämpft nicht um die Macht, weil er sie für verderblich hält. Macht ist das entscheidende Mittel jener Herrschaft von Menschen über Menschen, die er unmöglich machen will. Da sie stets im Ergebnis politischer Kämpfe errungen wird, kann sie nach Überzeugung der Anarchisten durch Politik nicht abgebaut, sondern höchstens in ihrer Form verändert werden. So kam es zur Antipolitik, die eine Schöpfung des Anarchismus ist« (Ebd.: 12).

Doch wofür steht das *Anti* im Begriff »Antipolitik«, wie er bereits von Bartsch verwendet bzw. wieder aufgegriffen wird? Beinhaltet es einen positiven Inhalt und worin besteht dieser? Und weist die theoretische Figur der Anti-Politik nicht ihrerseits auf Bestrebungen zu einer umfassenden und hochgradigen Politisierung der Gesellschaft hin, in der etwa Gerhard Senft das Anliegen des Anarchismus sieht, wenn er schreibt, dass

> »Herauslösen der in Händen einer Minderheit konzentrierten Macht und deren Umverteilung bedeutet, das Primat der Politik zurückzuerobern. Die Ausweitung und die breite Streuung der politischen Kompetenzen und der Einflußmöglichkeiten verhindert die Entstehung oligarchischer Herrschaftsformen. Autoritären/ totalitären Anmaßungen wird so jegliche Basis entzogen. Eine Kultur der Teilhaberechte setzt an die Stelle der Machtmonopolisierung von Pluralismus getragene Formen der Selbstverwaltung. Es sind nur wenige politische Konzepte bekannt, die konsequent und ohne theoretische Kompromisse die Idee des politischen Primats im angedeuteten Sinne ohne Rückfall in vormoderne Denkmuster verfolgen. Dazu zählt ohne Zweifel der Anarchismus bzw. der ›libertäre Sozialismus‹« (Senft 2006: 32).

Ein näherer Blick verdeutlicht schnell, dass der verselbständigten politischen Sphäre von Anarchist*innen

verschiedene Motive entgegengesetzt werden. In den zuvor aufgelisteten Beispielzitaten handelt es sich der Reihenfolge nach beim Advokaten der anarchistischen Synthese, Volin, um *Formen föderativer nicht-hierarchischer Selbstverwaltung*, bei Thoreau und Stirner um das *sich selbst bestimmende und sich selbst erschaffende Individuum*, bei Proudhon und Déjacque recht allgemein gefasst um *soziale Selbstorganisation*, bei Most, Goldman und Galleani um das *autonome sozial-revolutionäre Handeln*, bei Pelloutier und Pouget um die *ökonomische Sphäre* und schließlich bei Landauer um die *wirkliche Gemeinschaft in Gesellschaft*. Daher wird in dieser Arbeit u.a. zu klären sein, inwiefern anarchistischer Individualismus, Mutualismus, Kommunismus, Syndikalismus und Kommunitarismus letztendlich der politischen Sphäre jene gesellschaftlichen Sphären der *Individuen*, des *Sozialen*, der *Gesellschaft,* der *Ökonomie* und der *Gemeinschaft* entgegensetzen (→ Fig. 3). Was den Insurrektionalismus angeht, ist der Bezugspunkt in der ultimativen Verwirklichung der *Utopie*, welche daher invertiert wird, noch einmal anders gelagert (→ 3.1).

Nicht-politische Handlungsmodi und Organisationsformen, Praktiken und Überlegungen finden im landläufigen Verständnis von »Politik« und ebenso in ihrer institutionalisierten staatlichen Form wenig Raum oder werden im Zuge der Ausdifferenzierung der politischen Sphäre (vgl. Reitz 2013: 99) zumindest nicht als bedeutende Bestandteile von ihr verstanden. Die verschiedenen anarchistischen Ansätze und Praktiken zielen offensichtlich – manchmal strategisch und bewusst, oftmals diffus und intuitiv – darauf ab, jenen Sphären, die von der politischen Sphäre zu ihrer Konstituierung ausgeschlossen oder lediglich instrumentell von ihr behandelt werden, einen ihnen angemessenen Geltungsbereich *jenseits von und gegen die Politik* zu verschaffen. Freilich speist sich diese sedimentierte Wahrnehmung im vorliegenden Zusammenhang nicht aus Überlegungen der soziologischen Systemtheorie,[15] sondern beruht auf Erfahrungen aus den Kontroversen und divergierenden Ansätzen innerhalb sozialistischer Bewegungen, ihren Organisationsformen, ihren Lebenswelten und ihren

sozialen Kämpfen.

In anarchistischen Praktiken und Bestrebungen geht es dabei nicht allein darum, dass der Staat lediglich föderaler und kommunaler strukturiert sein sollte, wie etwa in republikanischen, basisdemokratischen Ansätzen (z.B. Barber 1994). Im Anarchismus soll dem Staat nicht v.a. eine Schranke vor der Privatsphäre der Individuen gesetzt werden, wie im Liberalismus. Es geht in ihm nicht vorrangig um eine Stärkung der Zivilgesellschaft als Gegengewicht zum Staat oder um die Möglichkeit, sich ohne reglementierende Partei- und Vereinsstrukturen zusammenzuschließen. Anarchist*innen werten nicht einfach die Ökonomie (selbst eine sozialistische und dezentral organisierte) gegenüber dem Staat auf, wie es etwa vulgärmarxistische Gruppierungen mit ihrem Ökonomismus taten. Und schließlich wollen sie nicht – wie man kommunitaristischen Ansätzen unterstellen könnte – bloß mehr Gemeinschaftlichkeit und eine Versöhnung des Spannungsfeldes zwischen Individuen und Kollektiven, in einer oftmals als kalt und anonym empfundenen modernen Massengesellschaft realisieren.[16] Vielmehr geht es ihnen um die Infragestellung der Bedingungen, unter denen Politik überhaupt stattfindet, um eine Ablehnung des *Staates als institutionalisiertes politisches Herrschaftsverhältnis,* welches inhärent autoritär, hierarchisch, zentralistisch und gewaltsam ist (Kropotkin 2008: 13ff.). Zusammengefasst laufen die stark ausgeprägten anti-politischen Tendenzen im Anarchismus – selbst bei dessen Verleugnung oder der emphatischen Betonung der Notwendigkeit des Handelns im Hier & Jetzt – letztendlich auf ein vages Meta-Narrativ hinaus: Im Hintergrund steht die *utopische* Möglichkeit einer selbstorganisierten, libertär-sozialistischen Gesellschaftsform, in welcher ein egalitäres, freiheitliches und solidarisches Zusammenleben nach einer sozialistischen *Ethik*[17] realisiert werden kann.

Das

1.2

wilde Feld überblicken

Annäherung an die Gründe für anarchistische

1.2.1
Anti-Politik

Mindestens vier Gründe können für die Ausprägung anarchistischer Anti-Politik benannt werden. Sie bestehen in historischen Erfahrungen, der Vereinnahmung des Politischen durch den modernen Staat, dem Vorhandensein anderer Handlungsfelder sowie der sogenannten Politikverdrossenheit. Diese umreiße ich nun.

Die angedeutete, grundlegende anarchistische Skepsis gegenüber Politik gründet in sich wiederholenden *historischen Erfahrungen*. Zunächst ist dahingehend die wechselhafte Beziehung zwischen marxistisch geprägten Sozialdemokrat*innen und Anarchist*innen in der Ersten und Zweiten Internationalen Arbeiter-Assoziation (1864-1876 und 1889-1914) zu nennen, welche jeweils mit viel bösem Blut zum Ausschluss Letzterer und daraufhin zur Gründung eigenständiger anarchistischer Vereinigungen, nämlich zur *Anti-Autoritären Internationalen* (1872–1876) und zur Entstehung anarch@-syndikalistischer Gewerkschaften (1895–1919),[18] führte. Als die internationalen autonomen Gewerkschaften bei der *Roten Gewerkschafts-Internationalen* 1921 unter die Vorherrschaft der KPdSU und kommunistischer Parteien generell gestellt werden sollten, gründeten diese 1922 wiederum eine *Internationale Arbeiter-Assoziation* (vgl. Pestaña 1922/1972). Dass sich die Namensgebung dieses Zusammenschlusses direkt an jenem von 1864 orientierte, ist dabei kein strategischer Schachzug. Vielmehr sahen sich die syndikalistischen und kommunistischen Anarchist*innen mit ihrer Ablehnung von politischen Parteien und demokratischem Parlamentarismus des bürgerlichen Nationalstaates sowie mit ihrer Praktizierung dezentraler, autonomer und freiwilliger Selbstorganisation, den ursprünglichen Prinzipien der

sozialistischen Bewegung verbunden.[19] In ihren Augen hatte die Sozialdemokratie jene verraten, während der autoritäre Kommunismus spätestens nach 1921 auf eine totalitäre Herrschaftsordnung hinauslief, die den ursprünglichen sozialistischen Emanzipationsbestrebungen grundlegend widersprach (Berkman 1928, Rocker 2012, Volin 1983b).[20] Anarchist*innen, die von mutualistischen und kollektivistischen Ansätzen überzeugt waren, wie auch jene, die sich in Kommunen und Alternativbewegungen engagierten, erklärten ohnehin, in Distanz zum Staat und der bürgerlichen Lebenswelt zu stehen. Umso mehr war dies bei den Individualanarchist*innen der Fall, welche aus ihrer renitenten Organisationskritik heraus, einige bedeutende Beiträge entwickelten, bspw. auf den Gebieten der Pädagogik oder sexuellen Befreiung. Im Kontext der Neuen sozialen Bewegungen der 1970er und 1980er Jahre gab es nur wenige Schnittpunkte zwischen Anarchist*innen und traditionellen kommunistischen Parteien, wenngleich diskutiert werden könnte, inwiefern die Forderung nach einem »Sozialismus mit menschlichem Antlitz« während des Prager Frühlings 1968 libertär-sozialistischen Gehalt aufweist. Kommunistische Parteien waren bspw. in Italien und Frankreich in Zeiten des Kalten Krieges selbst zu systemstabilisierenden Faktoren geworden, während die Anarchist*innen sich zwar nicht mehr als klar konturierte Bewegung formieren, aber dennoch eine gewisse Wirkungsmacht in den sozialen Bewegungen entfalten konnten. Der von Rudi Dutschke 1967 proklamierte »Marsch durch die Institutionen« erzielte keine ernsthaften Erfolge und so wurde die Problematik der Partizipation am politischen System des bürgerlichen Staates erst wieder mit der Entstehung von Parteien wie »Die Grünen« (1980 gegründet) aus der außerparlamentarischen Bewegung heraus neu aufgeworfen bzw. breiter debattiert.

Wenn die Abgrenzung von und die Auseinandersetzung mit anderen sozialistischen Strömungen die Anarchist*innen zu einem grundlegenden Unbehagen gegenüber »Politik« führte, so umso mehr die *Vereinnahmung des Politischen durch den*

modernen Staat. Der Sozialismus kann insgesamt in seiner Genese als soziale Bewegung für eine alternative Moderne[21] angesehen werden, in welcher die Klassenunterschiede aufgehoben und soziale Freiheit, Gleichheit und Solidarität verwirklicht werden. Im Anarchismus wird dabei betont, dass dieses Vorhaben nur ohne und gegen den Staat verwirklicht werden kann. Was mit dem Anarchismus *politisiert* wird, sind die Erfahrungen unterschiedlicher sozialer Gruppen, durch staatliche Institutionen vertrieben, gefoltert, reglementiert, zu Lohnarbeit und Militärdienst gezwungen, klassifiziert, normalisiert, homogenisiert und greifbar gemacht zu werden.[22] Dies betrifft freilich schon Gesellschaften vor der Entstehung des modernen Staates zwischen dem 17. und 20. Jahrhundert (Scott 2020). Jener wirkte jedoch mit seiner spezifischen Rationalität, seiner bürokratischen Verwaltung, seiner Tendenz zum Zentralismus, seiner Zivilreligion der Nation, der Grenzziehung, dem Militarismus und der rechtlichen Institutionalisierung der bürgerlichen Familie auf viele Menschen ungeheuerlich (vgl. Reclus 2013b). Wenngleich es all dies bereits zwei- bis fünftausend Jahre zuvor, in ägyptischen, sumerischen, Maya-, chinesischen, indischen, akkadischen oder römischen »Hochkulturen« gegeben hatte, sind moderne Gesellschaften und Staaten von diesen politischen Reichen bzw. Imperien zu unterscheiden. Im Prinzip moderner Staatlichkeit liegt es, alle geographischen Gebiete zu unterwerfen und zu kontrollieren, alle ihm Unterworfenen zu Bürger*innen zu formen, ihre Produktivität nutzbar zu machen, sie zu lenken und in soziale Hierarchien einzuordnen. Der Staat dehnt sich auf immer weitere gesellschaftliche Sphären aus, strebt tendenziell danach, alle Lebensbereiche zu regulieren und sich in den Subjekten zu verinnerlichen. Grenzen findet die Ausdehnung und Verinnerlichung des modernen Staates zunächst, wo sie dysfunktional für seinen Selbsterhalt werden – maßgeblich bei der Kontrolle und Regulierung kapitalistischer Wirtschaft. Ferner dort, wo ihm Menschen Widerstand entgegensetzen, der v.a. dann effektiv wird, wenn die Widerständigen zugleich andere Modi gesellschaftlicher

Organisation kennen und praktizieren. Schließlich basiert moderne Staatlichkeit darauf, dass sich Staat als eigenständiges Prinzip (vgl. Newman 2010: 77ff.) und Institutionenset von *der* Gesellschaft absondern muss, um sie *relativ autonom* verwalten und regieren zu können.

Damit einher geht die Ausdifferenzierung von *Politik* als spezifische gesellschaftliche Sphäre,[23] welche vom Staat vereinnahmt und von Staatlichkeit als *Prinzip* der Zentralisierung, des Autoritarismus und der Hierarchisierung dominiert wird.[24] Aus diesem Grund bedingt die Ablehnung des Staates die anarchistische Skepsis gegenüber jeglicher *Politik*. Auch wenn sie außerhalb des Staates stattfindet, scheint Politik diesem dennoch zugeordnet, auf Gewalt gegründet und reduzierend zu sein (vgl. Kastner 2000: 47–79, Reitz 2013: 169, Regier 2023: 23–50), bzw. sind *staatliche Verhältnisse* auch über das Institutionen-Ensemble *Staat* hinaus verbreitet und wirksam. Alternative politische Ansätze wie sie in der demokratischen 1848er-Bewegung aufschienen und welche in den Französischen Kommunen um 1871 in Ansätzen umgesetzt wurden (Hartmann/Wimmer 2021), wurden blutig niedergeschlagen, während die staatliche Repression gegen die erstarkenden sozialistischen Bewegungen fortwährend zunahm. Während dies auf sozialdemokratischer Seite vielfach zur Einhegung und Anpassung führte, wurde in den anarchistischen Kreisen ab den 1880er Jahren der Insurrektionalismus entwickelt, mit welchem jeglichen positiven Gesellschaftsvisionen, Programmen oder formellen Vereinigungen eine Absage erteilt wurde, weil diese als reformerisch und *politisch* galten (vgl. IAA-Kommissionsbericht 1881/2016, vgl. Cahm 1989: 152–177). Gleichwohl führte die Abwendung von der politischen Ebene – auch durch den Syndikalismus und Individualismus – im Anarchismus zu einem blinden Fleck. Daher versuchte bspw. Peter Kropotkin diesen mit seiner Konzeption einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsordnung zu füllen, deren ökonomische Organisation kommunistisch und deren *politische* Dimension anarchistisch sein sollte (Kropotkin 1973: 106, 196).

Aktivist*innen wie Errico Malatesta wirkten im bereits angeführten Sinne als pragmatische (Anti-)Politiker*innen im libertär-sozialistischen Lager (vgl. Malatesta 2014). Gustav Landauer bezeichnete sich als ein solcher (Landauer 2008: 62–68). Rudolf Rocker fand in der Rätebewegung im Nachgang des Ersten Weltkrieges den adäquaten *politischen* Ausdruck für anarchistische Vorstellungen (Rocker 1924b). Die autonomen Räte in der sogenannten »Sowjetunion« wurden dagegen bekanntermaßen vom kommunistischen Staat instrumentalisiert und als leere Hüllen zur Durchsetzung zentralistischer Interessen pervertiert. Nach der Zerschlagung der spanischen sozialen Revolution 1936 war es Anarchist*innen kaum noch möglich, auf politischer Ebene als signifikante Macht in Erscheinung zu treten. Diese Erfahrungen haben dazu beigetragen, dass für sie im Nachgang der 68er-Bewegung die kulturelle Dimension große Bedeutung gewann. Aufgrund der Vorgeschichte und dem Niedergang bzw. der Integration der Arbeiter*innenbewegung in die bürgerliche Gesellschaft, erscheint es daher nachvollziehbar, dass Anarchist*innen zu einem großen Teil subkulturelle, mikropolitische und themenbezogene Handlungsstrategien hervorbrachten.

Dies führt zum dritten Punkt: der anarchistischen Skepsis gegenüber dem Politikmachen. Für Anarchist*innen gibt es offenbar *viele andere Handlungsfelder neben dem politischen*, auf welches sie sich eher notgedrungen begeben. Seien es das Engagement in einer Stadtteilinitiative oder in einem autonomen Zentrum, die Unterstützung von Geflüchteten, das Leben in einem Hausprojekt, die Organisation eines Festivals oder die Durchführung einer Bildungsreihe; seien es Antifa-Recherchen, direkte Aktionen verschiedenster Art, das Kochen in einer selbstorganisierten Küche oder die Besetzung eines Hauses oder Waldes aus ethischer Motivation – viele Aktivitäten fühlen sich »authentischer« an, bestätigten das Selbstwertgefühl und den Wunsch nach Selbstwirksamkeit von Menschen weit mehr als all das, was mit »Politik« assoziiert wird. Politik erscheint dagegen als langweilig, langwierig und aufgrund der Formen, welche die Aushandlung divergierender

Interessen annehmen, wegen den Intrigen und Machtspielen, die mit ihr verbunden sind, auch als grundsätzlich suspekt. Dies beinhaltet, dass Politik aus anarchistischer Sicht nicht als adäquate Ebene angesehen wird, um emanzipatorische Vorstellungen umzusetzen. Aufgrund ihrer formalisierten, hierarchischen und bürokratischen Abläufe wirkt sie entfremdend und auf die Initiative von Einzelnen oder Gruppen lähmend. Während mit ihr fortwährend Minderheiten übergangen werden, lassen sich durch sie dennoch stets nur mehr oder weniger faule Kompromisse erkämpfen. Da Befreiung nicht stellvertretend für andere gelingen kann, sondern durch die von Herrschaft betroffenen Subjekt selbst geschehen muss, bedeutet dies, dass befreiendes Handeln immer auch Aspekte der Selbstbefreiung aufweisen soll. Dies wird von Anarchist*innen hinsichtlich der Politik für unwahrscheinlich gehalten. *Individualität*, das *Soziale*, die *Gesellschaft*, die *Ökonomie* und die *Gemeinschaft* wirken zunächst jeweils eher als gesellschaftliche Sphären, *Kultur*, *Utopie* und *Ethik* und damit eher als Bereiche, in denen Emanzipationsprozesse – verknüpft mit dem Abbau von Entfremdung – möglich sind, als in und durch Politik.[25] Da diese Unterscheidung für diese Arbeit hinsichtlich verschiedener Tendenzen des Strebens nach Autonomie (→ 3) eine größere Rolle spielen wird, wird sie unten verbildlicht (→ Fig. 3).

Schließlich gibt es noch einen Aspekt der Skepsis gegenüber Politik, welchen der Anarchismus nicht hervorbringt, aber aufzugreifen versucht. Es handelt sich um die viel beschworene sogenannte *Politikverdrossenheit.* Deren politikwissenschaftliche Thematisierung scheitert systematisch daran, ihre Ursachen anzuerkennen, weil sie notwendigerweise das bestehende politische System als zu erhaltendes Gut ansieht, welches allen anderen grundsätzlich überlegen wäre. Unmut über »die« Politiker*innen scheint aufgrund der Entzauberung »der« Politik jedenfalls weit verbreitet zu sein (Hay 2007). Ein Indikator für Politikverdrossenheit ist der Anteil der Nichtwähler*innen. Doch auch anti-demokratische

Einstellungen können als Ablehnung von zeitgenössischen politischen Institutionen und Prozessen interpretiert werden. Ein »Rechtsruck« ist zweifelsfrei empirisch belegbar und korreliert mit den Erfolgen der extremen Rechten, ebenso wie mit Unsicherheiten über beschleunigte gesellschaftliche Entwicklungen, den Abbau des Sozialstaates oder mit Ängsten vor Pandemien oder Migrant*innen, verknüpft mit einer als zunehmend unsicher und unbeeinflussbar empfundenen Zukunft. Ebenso hat das Potenzial des Rechtsterrorismus zugenommen, nicht nur in der Bundesrepublik, sondern in vielen Ländern weltweit. Dies sind Anhaltspunkte für die Verbreitung demokratiefeindlicher Einstellungen, die über das Verhältnis zum demokratischen Staat weit hinausgehen. »Demokratiefeindlichkeit« ist dabei keineswegs vorrangig ein Phänomen – oft imaginierter – gesellschaftlicher Randgruppen, sondern geht mindestens ebenso aus ihrer »Mitte« hervor (Decker/Brähler 2018). Entgegen dieser in den Politikwissenschaften verbreiteten Diagnose, kommt Pierre Rosanvallon zu einem anderen Schluss. Demnach sei die politische Sphäre der Gegenwartsgesellschaft nicht durch Technokratie oder Populismus ausgehöhlt. Vielmehr gälte es, den Blick zu verschieben und ein komplexeres Verständnis von Politik im 21. Jahrhundert zu entwickeln, mit welchem die zahlreichen Akteur*innen jenseits der staatlichen Institutionen und Prozesse in den Blick genommen werden können. Ein Verstehen und Fördern der vielgestaltigen »Gegen-Demokratie« ermögliche die Wiederherstellung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und einer demokratischen Vermittlung (Rosanvallon 2018).

Eine anarchistische Einstellung bedeutet weder, demokratische Werte und Vorstellungen zu teilen, noch sie abzulehnen. Dahingehend finden sich im Anarchismus zwei Stränge (→ 2.4.2). Im ersten wird in der Demokratie das Potenzial zu ihrer Vervollkommnung als Anarchie gesehen, welche bei ihrer Überschreitung und einer »Demokratie gegen den Staat« (Abensour 2012) erreicht werden könnte (z.B. Godwin, Woodcock, Goodman, Chomsky, Graeber, Milstein).

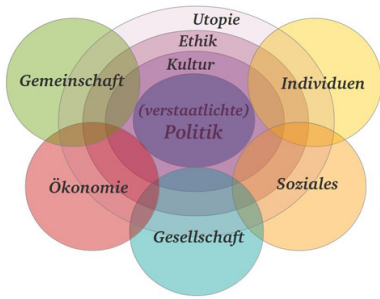
Mit dem zweiten Strang wird Demokratie – angefangen bei ihrer Wortbedeutung – als Herrschaftsform aufgefasst, welche es zur Verwirklichung von Anarchie ebenso wie andere Herrschaftsformen zu überwinden gälte, da sich demokratische und anarchistische Regulationsmodi grundlegend unterscheiden würden (z.B. Gelderloos, CrimethInc). Da beide Stränge plausible Argumente hervorbringen, lässt sich diese Gleichzeitigkeit im Anarchismus nicht einfach auflösen, sondern wird fortgesetzt. Dies verweist jedoch nicht auf einen Widerspruch im anarchistischen Denken, sondern auf einen in der Demokratie selbst.[26] Dennoch argumentierten bereits klassische Anarchist*innen, dass es selbstverständlich wesentliche Unterschiede in den jeweiligen Herrschaftsordnungen gibt (z.B. Bakunin, Malatesta, Goldman). Sozialist*innen kritisierten an der bürgerlichen Demokratie, dass mit ihr keine »wirkliche« Gleichheit, Freiheit und Solidarität verwirklicht werden könne, wenn sich diese lediglich auf die politische, nicht aber auf die ökonomische Dimension erstrecke. Anarchist*innen kritisierten darüber hinaus die Sozialdemokratie dafür, dass sich diese ethischen Ziele nicht über Reformen erreichen ließen, und den autoritären Kommunismus deswegen, weil er jene mit seinem Führungsanspruch zwangsläufig konterkarieren müsse. Da die Demokratie ihren eigenen Ansprüchen nicht gerecht werden kann, erscheint sie als unzulänglich, was sich strukturell anhand der Gesellschaftsordnungen erklären lässt, in denen sie zur Herrschaftsform erklärt wird. Der von Anarchist*innen früh hervorgebrachte Einwand, dass es eine Absurdität darstelle, anzunehmen, dass *das* Volk über sich selbst herrschen könnte oder müsste (Kropotkin 1922: 28–34, 171–184, vgl. Most 2006Bu), hat durchaus seine Berechtigung. Die anarchistische Kritik am Parlamentarismus und Parteiensystem – am ausschließenden Mehrheitsprinzip, an der politischen Stellvertretung, an den hierarchischen Strukturen und Gefolgschaften usw. – ist ebenfalls nicht von der Hand zu weisen, selbst wenn man den Standpunkt einer demokratischen Wertebasis einnimmt. An diesen Widersprüchen bestimmter

Herrschaftsordnungen ansetzend, bildet sich der Anarchismus heraus – in demokratischen wie in autokratischen politischen Systemen. Doch im direkten Gegensatz zu Faschist*innen (in einem weiteren Sinne) oder religiösen Fundamentalist*innen, treten Anarchist*innen nicht für autoritärere Staatlichkeit, eine Homogenisierung der Gesellschaft, die Disziplinierung und Normalisierung der Bevölkerung und die Eingliederung von Einzelnen in Zwangskollektive, bei Aufrechterhaltung der Klassengesellschaft, ein.

In den Politikwissenschaften dient der Anarchismus als Negativfolie, um jede der Staatsformen oder politischen Ideologien zu begründen. Zumindest ist dies in der Tradition der klassischen politischen Philosophie der Fall, in welcher »Anarchie« ihrer Wortbedeutung nach und vor der Genese des modernen Anarchismus als Zustand des Zusammenbruchs verstanden wurde (Machiavelli 1513/1990[27], Hobbes 1651/1980[28], Locke 16989/2008[29], Rousseau 1762/2008[30], de Tocqueville 1835/2006[31]). Gerade weil die Übertragung dieser Wortbedeutung in den Kontext der modernen Politikwissenschaft ahistorisch wäre, ist sie auch bei gegenwärtigen Denker*innen zu problematisieren (Rawls 1971/1979[32], Nozick 1974/2001[33], MacIntyre 1981/2007[34], vgl. Weiß 2019[35]). Diese Tatsache verweist darauf, dass Anarchie keineswegs das barbarische und chaotische Außen sein kann, als welches sie bewusst oder unbewusst dargestellt wird. Vielmehr handelt es sich bei ihr um das – im metaphorischen wie teilweise im praktischen Sinne – Verdrängte, welches nicht wiederkehren könnte, wenn nicht doch insgeheim Zweifel daran bestünden und immer wieder aufkämen, ob die Einrichtung von Herrschaftsordnungen grundsätzlich überhaupt eine überzeugende Idee war und ist. »Politikverdrossenheit« ist in diesem Sinne immer auch Ausdruck dafür, dass größere Teile der Bevölkerung nicht dem bestehenden politischen System zustimmen, weil sie nicht den Eindruck haben, wirklich an ihm partizipieren zu können. Dies entspricht einem anarchistischen Argument, ohne dass daraus der Umkehrschluss gezogen werden könne, dass bspw.

Nichtwählen in der Regel einer ausgeprägten politischen Überzeugung entspräche (Rocker 1924c). Die Erfahrungen vieler Menschen in der Gegenwartsgesellschaft besteht darin, dass ihr Wunsch nach Partizipation nicht beachtet wird; dass alternative subkulturelle Räume politisch verunmöglicht werden; dass bestimmte Formen des Engagements delegitimiert und kriminalisiert werden; dass das Denken außerhalb von relativ starren Rahmen und das Leben außerhalb normierter Vorstellungen infantilisiert, lächerlich gemacht oder dämonisiert wird. Die aus diesen frustrierenden Folgeerscheinungen der bestehenden Gesellschaftsform resultierende »Politikverdrossenheit« ist Ansatzpunkt für den Anarchismus, mit welchem gerade auf Verdrängtes, Ausgeschlossenes, Anteilloses Bezug genommen wird.

Fig. 3: Gesellschaftliche Sphären und Bereiche als anti-politische Referenzpunkte



1.2.2 Zeitgenössische Beobachtungen zur Ambivalenz der Politik

Die historischen Erfahrungen der Anarchist*innen innerhalb der sozialistischen Bewegungen, die Wahrnehmung und Interpretation des modernen Staates, die Begrenztheit und Unzulänglichkeit der ausdifferenzierten politischen Sphäre zur emanzipatorischen Überwindung von Herrschaft, als auch die Widersprüche historisch-spezifischer Herrschaftsformen, geben

einige Anhaltspunkte dafür, warum Anarchist*innen Politik gegenüber mindestens skeptisch eingestellt sind. Ein Blick auf zeitgenössische anarchistische Szenen und vom Anarchismus inspirierte soziale Bewegungen lässt dies schnell deutlich werden. Ihre Praktiken, Stile, Organisationsformen und Rhetoriken spiegeln zugleich eine ambivalente Bezugnahme auf Politik wider. Das Verhältnis zur Politik ist bei den beteiligten Akteur*innen zwar unterschiedlich gelagert. Dennoch werde ich im Folgenden argumentieren, dass sich der ambivalente Umgang mit Politik auch bei expliziten Anarchist*innen findet – wenngleich einige von ihnen diese Herausforderung durch die Flucht in Dogmatismus und Romantizismus scheuen. Um dies zu illustrieren, werden nun einige archetypische Beispiele beschrieben:

1) Auf einer anarchistischen Demonstration gegen Gefängnisse werden der Mindestlohn, Gewerkschaftsfreiheit und adäquate Gesundheitsversorgung für die Gefangenen verlangt, während gleichzeitig Parolen und Redebeiträge zu vernehmen sind, in welchen die Abschaffung jeglicher Gefängnisse und der Gesellschaftsform, welche sie benötigt, propagiert werden.[36] Ersteres sind ambitionierte, jedoch klar reform-orientierte *politische Forderungen.* Diese müssen umso pragmatischer erscheinen, je stigmatisierter, ausgeschlossener und entrechteter Gefangene sind, um überhaupt Wege zu ihrer Ermächtigung und Organisierung aufzutun. Letzteres beruht auf dem *ethischen Standpunkt*, dass Strafen Menschen nicht bessert und die Produktion von Delinquenz ein Modus ist, um staatliche Repressionsapparate zu rechtfertigen und »gefährliche Klassen« zu kontrollieren. Diese Sicht ist verbunden mit einem *utopischen Fluchtpunkt*, der darin besteht, dass eine Gesellschaft ohne Gefängnisse prinzipiell verwirklicht werden kann und einen Bestandteil des Horizontes für eine sozial-revolutionäre Bestrebungen bilden muss. Mit Saul Newman werden beide augenfällige Gegenpole weiter unten als inhärent aufeinander angewiesene Anti-Politik und Politik bestimmt.

2) Bei einem Vortrag zur Geschichte und den theoretischen

Grundlagen des anarchistischen Syndikalismus wird in der anschließenden Diskussion die Frage aufgeworfen, ob sich die Basisgewerkschaften auch generell gegen Wahlbeteiligung aussprechen würden. In den Antworten werden verschiedene Positionen deutlich. Einige Mitglieder lehnen die Wahlbeteiligung aus prinzipiellen Gründen ab, weil diese die demokratischen Illusionen der Klassengesellschaft nähren würde. Andere hingegen meinen in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage des kontinuierlichen Rechtsrucks wäre eine allgemeine Absage an die Wahlbeteiligung ein fatales Zeichen, da es selbstverständlich einen wahrnehmbaren Unterschied auch für die eigene Tätigkeit mache, welche Stärke die jeweiligen Parteien haben und über welche Ressourcen diese dementsprechend verfügen können. Die Gesprächspartner*innen zeigen sich jedoch darin einig, dass das Syndikat selbst generell keine allgemein gültigen Empfehlungen für seine Mitglieder verabschieden werde, da diese ihre Entscheidung selbst träfen. Die Aufgabe der Basisgewerkschaften sei es schlichtweg nicht, auf *politischem Terrain* zu agieren, sondern sich auf gewerkschaftliche Organisierung und Arbeitskämpfe zu konzentrieren.[37]

3) Während einer Massenaktion gegen die Braunkohleverstromung gelingt den Aktivist*innen die Besetzung eines Bahngleises. Kamerateams fangen die Szene ein, Blockadeaktionen an weiteren Punkten gelingen, die Polizei ist inzwischen mit einer Hundertschaft erschienen und kündigt die Räumung der Schienenbesetzung an. In der verbleibenden Zeit diskutieren die zahlreich versammelten Aktivist*innen, ob sie sich zurückziehen oder weiter Stand halten und gegebenenfalls Gewalt oder Verhaftungen riskieren sollen. Ein überwiegender Teil von ihnen ist der Ansicht, dass das Ziel erreicht wurde, weil mit der erfolgreichen Blockade ein sichtbares Zeichen gesetzt worden sei. Dagegen tritt eine kleinere Zahl dafür ein, die Blockade aufrecht zu erhalten. Sie argumentieren, da es Zeit brauche, bis die Polizei die Besetzer*innen geräumt hätte, könnten die anderen Blockaden ebenfalls länger Stand halten. Im besten Fall müsste die

Kapazität des Kraftwerkes enorm gedrosselt oder dieses sogar ganz heruntergefahren werden, was einen enormen finanziellen Schaden verursachen würde.[38] In den beiden Positionen zeigt sich nur oberflächlich ein unterschiedlicher Grad an Radikalität. Tatsächlich steht der politische Modus des *zivilen Ungehorsams* in einem Spannungsfeld mit dem anarchistischen Modus der *direkten Aktion*.

4) Um gegen ein Gipfeltreffen mächtiger Regierungsvertreter*innen zu protestieren wird, wie es eingespielte Praxis ist, ein selbstorganisiertes Protestcamp nahe einer Kleinstadt errichtet. Die ländliche Struktur der Gegend und diverse interne Unstimmigkeiten innerhalb der Strömungen in den linken Bewegungen hatten zur Folge, dass trotz der Bedeutung des Ereignisses weniger als 1000 Personen das Camp besuchten, während 17.000 Polizist*innen mobilisiert wurden, um das Regierungstreffen abzusichern. Die verschiedenen Gruppen des Camps kommunizieren fortlaufend dezentral und koordinieren ihre Aktivitäten mittags und abends auf gemeinsamen Großplena, wo zudem alle relevanten Informationen geteilt und Anliegen vorgetragen werden können. In Randgesprächen zur Diskussion wird dabei Verärgerung geäußert. Den als »Hippies« bezeichneten Personen, die sich vornehmlich um die Küche und die Infrastruktur des Camps kümmern, wird unterstellt, »unpolitisch« zu sein, weil sie sich kaum um die geplanten Aktionen kümmern würden. Diese äußern wiederum Kritik daran, dass die »Kommies« nichts zur aufgebauten Infrastruktur beitragen, weil sie sich ausschließlich auf Politik konzentrieren würden. Am Morgen der geplanten großen Demonstration stellen sich die verschiedenen Gruppen sehr traditionell auf: Die Kommunist*innen formieren einen roten und die Anarchist*innen einen schwarzen Block, während viele der »Alternativen« im Camp bleiben. Beim Anblick dieser merkwürdig feierlichen Zeremonie äußert ein organisierter Anarchist mit Verweis auf den roten und den bunten Haufen, hinsichtlich des schwarzen: »Wir befinden uns dazwischen«.[39] Auch damit wird ein Spannungsverhältnis zwischen den

Politikverständnissen der verschiedenen Lager deutlich, welches sich auftut, weil das Politikmachen insgesamt in Frage gestellt wird.

5) Gegen ein anderes Gipfeltreffen wird in einer Großstadt ein vielfältiger Protest mit Camps, zahlreichen Demonstrationen, Gegenveranstaltungen, Kleingruppenaktionen, Theaterperformances etc. organisiert. Dieser zieht bis zu 80.000 Personen aus fast allen Strömungen linker und linksradikaler Bewegungen an. Im Laufe mehrerer Tage spitzt sich die Stimmung – insbesondere aufgrund vorheriger brutaler Angriffe der Polizei auf Protestierende – zu. Es kommt zu Ausschreitungen in einem Szene-Viertel, die medial derart ausgeschlachtet werden, dass sie sowohl die Berichte über die vorherige Polizeigewalt, als auch die Inhalte der Protestierenden überschatten. Sprecher*innen des Protestbündnisses sehen sich gezwungen, sich zu den Vorkommnissen zu äußern, wobei sie getreu dem Prinzip der »Vielfalt der Taktiken« nicht in die Falle tappen, sich von »jeglicher Gewalt« oder konkreten Personen oder Gruppen zu distanzieren. Schließlich bestehen unter Aktiven zahlreiche Erfahrungen damit, dass die vermeintliche »Frage« der Gewalt gezielt genutzt wird, um Proteste zu spalten und generell zu delegitimieren – weswegen sich das Bündnis der NGOs bereits in vorauseilendem Gehorsam im Vorfeld des Gipfeltreffens von den Protestierenden distanziert hatte. Unter diesen selbst entbrennt dennoch die Diskussion über die Sinnhaftigkeit der Ausschreitungen. Mitglieder einer linksradikalen Gruppe behaupten, die Ausschreitungen würden die *politischen Ziele* des Protestes diskreditieren und seien daher abzulehnen, auch wenn die Eskalation maßgeblich von der Polizei ausgegangen sei. Die Geschehnisse dienten für die *politische Debatte* über eine angeblich noch nie so ausgeprägte »linke Gewalt«, mit der linke Bewegungen insgesamt ausgegrenzt und kriminalisiert würden. Selbstverständlich distanziere man sich nicht allgemein von Militanz, wenn diese wirklich *strategisch* eingesetzt werde. Anarchist*innen argumentieren dagegen. Gerade weil die Ausschreitungen für diesen Zweck von den in der Situation

verantwortlichen *Politiker*innen* gewollt und geduldet wurden, bringe es nichts, sich auf deren Ebene zu begeben. Vielmehr gälte es das *selbstbestimmte* Handeln zu betonen, unabhängig davon, ob dies in der Mehrheitsgesellschaft oder für die staatliche Seite als legitim oder illegitim gälte oder politische Erfolge verspräche. Im Einzelnen würden sie viele Aktionen durchaus für diskussionswürdig halten. Über ihren Wert insgesamt zu urteilen, stünde ihnen aber nicht zu, da alle Gruppen ihre eigenen Wege und Ausdrucksformen für den Protest finden sollten und aufständische Situationen überdies auch einen befreienden Charakter haben könnten.[40]

Neben den ausgeführten Beispielen lassen sich zahlreiche weitere finden, bei denen in anarchistisch inspirierten Kontexten ein grundlegendes Unbehagen mit Politik vermutet werden kann: Analog zur Demonstration gegen das Frauengefängnis kann radikal-feministischer Protest gesehen werden, in welchem die politische Forderung nach der Abschaffung des §218 StGB (Kriminalisierung von Schwangerschaftsabbruch) mit der ethisch-utopischen Kritik am patriarchalen Staat, den es zu überwinden gilt, verbunden wird (»Ehe, Küche, Vaterland – unsre Antwort Widerstand!«).[41]

Bei Satireparteien lässt sich die Paradoxie der (Anti-)Politik deutlich veranschaulichen. So wird sich in ihrer Rhetorik auf eindeutig politische Ereignisse und Personen bezogen und werden hypothetisch realisierbare politische Forderungen aufgestellt, die aber stets an die Grenzen des politisch Realisierbaren stoßen – um sie damit satirisch offenzulegen und zu kritisieren.[42]

Darüber hinaus besteht ein typischer Konflikt in selbstorganisierten linken Gruppen zwischen politischen Bestrebungen einerseits, die von (oft »mackerigen«) »Polit-Kadern« definiert und gefordert werden, und den Wünschen nach einer Auseinandersetzung mit eigenen verinnerlichten Machtstrukturen, gesellschaftlicher Positionierung, den sozialen Aspekten der Gruppe usw. anderseits.[43]

Schließlich wird Politik in der Regel auch irritiert, wenn künstlerische Aspekte in sie eingeführt werden, Kunst aber

nicht rein instrumentell der Politik dienen soll. Dies wird bspw. bei »Nachttanzdemos« oder Demo-Raves deutlich.[44]

Aus einer ersten Darstellung der Erfahrungen von anarchistischen Akteur*innen in spezifischen historisch-gesellschaftlichen Kontexten und einer intuitiven Annäherung anhand von zeitgenössischen Beispielen aus emanzipatorischen sozialen Bewegungen unter Beteiligung der anarchistischen Szene, lässt sich eine Ambivalenz in Hinblick auf *Politik* feststellen, welche freilich mit einem tieferen Verständnis und einer begrifflichen Bestimmung von »Politik« näher zu beleuchten ist. Dass unter Anarchist*innen selbst darüber keine einheitlichen Ansichten bestehen, erschwert das Fragen nach einem *anarchistischen Politikbegriff* zusätzlich (→ 2.3.3). Vorab kann erwähnt werden, dass das hier methodisch vorausgesetzte Politikverständnis bzw. der damit verbundene analytische Ansatz als *eng* und *(ultra-)realistisch, gouvernemental, negativ-normativ, konfliktorientiert* und *historisierend* benannt werden kann (→ 2.4.1). Gerade vehemente Betonungen aus einem Teil des anarchistischen Lagers, sich »der« Politik zu verweigern, lassen darauf schließen, dass Anarchist*innen nicht wirklich von dieser loskommen, sondern ihr auf unangenehme Weise verhaftet zu bleiben scheinen. Allgemein kann an dieser Stelle bereits postuliert werden, dass der Anarchismus nicht als *unpolitisch* oder *apolitisch* zu verstehen ist, sondern *anti-politische Tendenzen* aufweist.[45]

Ebenen 1.2.3 , Fragestellungen und Thesen der Arbeit

Nach der bisherigen allgemeinen und intuitiven Annäherung an das Thema, formuliere ich nun die Fragestellungen. Diese lassen sich auf drei Ebenen verorten. Vorab sei erwähnt, dass diese Arbeit sich zum Großteil auf der zweiten Ebene bewegen wird.

Auf der *politisch-praktischen Ebene* bildet die eingangs

aufgeworfene Frage den Hintergrund, wie in einem zeitgenössischen, pluralen, emanzipatorischen und sozialrevolutionären (anti-)politischen Projekt unter den gegenwärtigen gesellschaftlich-politischen Bedingungen gemeinsame ethische, organisatorische, ideologische theoretische Grundlagen ausgehandelt und vereinbart werden können, ohne die Autonomie der verschiedenen Akteur*innen in ihm zu verletzen, sie avantgardistisch anzuführen oder auf die Logik staatlicher Politik hin auszurichten.

Ein Vorbild bzw. eine Inspirationsquelle dafür findet sich bspw. in den »Hallmarks« des Peoples Global Action Network, wie sie 2001 auf einer Konferenz in Cochabamba von Protagonist*innen der globalisierungskritischen Bewegung beschlossen wurden.[46] Ein weiteres Beispiel findet sich im Konzept der »diversity of tactics«, das bereits in der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung praktiziert und im Zuge des Protestes gegen das Gipfeltreffen zur Verhandlung der »Free Trade Area of the Americas« in Quebec 2001 so benannt wurde (Conway 2003). Auch der Ansatz des *Anarchismus ohne Adjektive*, wie er von Fernando Tarrida del Mármol (1890), Voltarine de Cleyre (1914), Max Nettlau (1925: 230) und Theodor Plievier (vgl. Haug 2020: 16ff.) in Hinblick auf den Streit zwischen »individualistischen«, »kollektivistischen« und »kommunistischen« Wirtschaftsformen entwickelt wurde, spielt hierbei eine Rolle. Darüber hinaus bildet die Position der *anarchistischen Synthese* von Sébastien Faure (1928), Max Nettlau (1929) und Volin (1947/1983), wie sie in Bezug auf die ideologische und organisatorische Auseinandersetzung mit den Plattformist*innen (Gruppe russischer Anarchisten im Ausland 1926) vertreten wurde, einen politisch-praktischen Hintergrund dieser Arbeit. Mit dieser Herangehensweise sollten die unerbittlichen Grabenkämpfe der verschiedenen anarchistischen Strömungen zu gegenseitiger Akzeptanz bewegt und zu gemeinsam ausgehandelten Zielsetzungen vermittelt werden. Diese stritten sich ursprünglich v.a. anhand unterschiedlicher ökonomischer Konzeptionen, dem Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kommunismus,

verschiedenen Organisationsansätzen und der Frage danach, wie soziale Kämpfe zu führen seien. Schließlich kann als Charakteristikum von Gesellschaftsformen, die anarchistischen Vorstellungen nahekommen, gelten, dass diese als dezentral und pluralistisch zu kennzeichnen sind. Diese Pluralität ist allerdings von jener eines liberalen Multikulturalismus abzugrenzen (Day 2005: 14, 48, 68, 76-88, vgl. Bauman 2009: 109-133), da sie dem Anspruch nach auf der Selbstorganisation unterschiedlicher autonomer Gemeinschaften beruht, welche miteinander in vielfachen föderativen Austauschbeziehungen stehen und für ihre soziale Integration nicht auf die Konstruktion von Anderen angewiesen sind (vgl. Glissant 2020). Da diese Konzeption in vom Anarchismus beeinflussten emanzipatorischen sozialen Bewegungen als auch in verschiedenen gesellschaftlichen Netzwerken und Gemeinschaften teilweise konkret umgesetzt wird, handelt es sich um eine eminente Frage der (anti-)politischen Praxis.

Mit der politisch-praktischen Motivation im Hintergrund bewegt sich diese Arbeit vorrangig auf dem Gebiet der politischen Theorie und Ideengeschichte. In dieser Dissertation frage ich auf der *politisch-theoretischen* Ebene danach, wie das *Politikverständnis* im Anarchismus beschrieben werden kann. Ich untersuche, welche Aussagen über *Politik* von verschiedenen anarchistischen Denker*innen getroffen wurden. Daraus kann abgeleitet werden, ob es *anarchistische Politik* gibt oder nicht, wenn ja, welche Kriterien sie mindestens aufweisen müsste, und wenn nein, wie anarchistische Handlungsformen sonst sinnvollerweise zu bezeichnen sind.

Erste Annäherungen zeigen, dass insbesondere in Quellentexten aus dem anarchistischen Individualismus Politik vor dem Hintergrund einer Sehnsucht nach einem *authentischen und selbstbestimmten Leben* kritisiert und verworfen wird. Ebenso distanzieren sich anarchistische Syndikalist*innen von Politik mit dem Verweis auf ein *Primat der Ökonomie* und dem Handlungsmodus der *direkten Aktion*. Auch in der Befürwortung von *Parallelstrukturen* im anarchistischen Mutualismus und Kollektivismus[47] kann eine Abwendung von Politik im

herkömmlichen Sinne gesehen werden, ebenso wie im anarchistischen Kommunitarismus der Schwerpunkt auf *Kommunen und Alternativbewegungen* gelegt wird, die sich selbst und abseits von Politik organisieren sollen. Am ehesten scheinen sich kommunistische Anarchist*innen politisch zu organisieren und zu verstehen. Doch tun sie dies in Abgrenzung zum Politikverständnis, wie es im Alltagsbewusstsein, in anderen sozialistischen und liberalen Strömungen verankert und stark von staatlichen Logiken geprägt ist. Dahingehend ist auch der konkret-utopische Fluchtpunkt einer *Föderation dezentraler autonomer Kommunen* von »direkter Demokratie«, »radikaler Demokratie« und verwandten politischen Konzepten zu unterscheiden.

Drittens umkreisen meine Untersuchungen und Darstellungen in dieser Arbeit eine *politisch-philosophische* Ebene.[48] Wenn es stimmt, dass im Anarchismus ein grundlegendes Unbehagen mit *Politik* besteht und diese von Anarchist*innen skeptisch beäugt, aber zugleich fortwährend auf sie kritisch Bezug genommen wird, so kann das Politikverständnis im Anarchismus als *paradox* bezeichnet werden. Daraus ergibt sich die Frage, ob anarchistisches Denken grundsätzlich als *paradox* beschrieben werden kann, welche Gründe sich dafür anführen lassen und welche Implikationen dies mit sich bringen würde.

Bei einiger Kenntnis des Anarchismus lassen sich mehrere Beispiele für Paradoxien anführen, die keine Auflösung erfahren und sich – folgt man der hier entfalteten Argumentation – trotz aller praktischen und denkerischen Versuche aus theoretischen Gründen auch nicht auflösen lassen. So lauten einige Grundfragen im Anarchismus:

- Wie können parallel zu einer durch Herrschaft geformten, integrierten, regulierten und regierten Gesellschaft solidarische, egalitäre und libertäre soziale Beziehungen und Institutionen präfigurativ aufgebaut werden?
-

- Wie können sich emanzipatorische soziale Bewegungen Macht aneignen, ohne Formen von Hierarchie und Herrschaft zu reproduzieren oder neu hervorzubringen?
- Wie kann Gesellschaftstransformation als soziale Revolution auf die Gesamtgesellschaft abzielen und zugleich im sogenannten »Hier und Jetzt« konkret werden?
- Wie können gewählte Mittel und angestrebte Ziele in ein adäquates Verhältnis gebracht werden und wie ist die Wechselwirkung von Negation und Konstruktion zu begreifen?
- Inwiefern können gesellschaftliche Institutionen der bestehenden Gesellschaftsform (Schulen, Fabriken, Kleinfamilien etc.) bei deren *Reorganisation* nach anarchistischen Vorstellungen umfunktioniert werden oder nicht?
- Wie werden im anarchistischen Begriff von sozialer Freiheit individuelle und gesellschaftliche Bestrebungen konkret zu einer ethischen Synthese gebracht?
- In welchem Verhältnis stehen *Anarchismus* als – zumeist gebrochene, prozesshafte und unzulängliche – Verwirklichung einer erstrebenswerten libertär-sozialistischen Gesellschaftsordnung und *Anarchie* als genereller Modus der Transgression, mit welchem jegliche gesellschaftliche Ordnung ethisch und utopisch überschritten und in Bewegung gebracht wird?

Dass es zu diesen komplizierten Problematiken zahlreiche divergierende anarchistische Positionen gibt, mit diesen gleichwohl kein Konsens festgeschrieben werden kann, ist kein Zufall, sondern verweist offenbar auf Merkmale des Anarchismus. Sich diesen mit der politischen Philosophie anzunähern, ermöglicht grundlegende Einsichten in den

Anarchismus als spezifische politische Theorie, soziale Bewegung und ethische Lebensform (→ Fig. 17).

Aus dem Umriss der Fragestellungen ergeben sich folgende Thesen:

I) Der Anarchismus beinhaltet das Potenzial, verschiedene (anti-)politische Strömungen und soziale Gruppen in ein gemeinsames emanzipatorisches und sozial-revolutionäres Projekt einzubinden, um die gegenwärtig bestehenden Herrschaftsordnungen zu konfrontieren und im selben Zuge gesellschaftliche Alternativen zu ihr aufzubauen.
In diesem Projekt wirken Anarchist*innen nicht als avantgardistisch Anführende, sondern zugleich in einer vermittelnden als auch in einer radikalisierenden Funktion.

II) Die anarchistische Bezugnahme auf Politik ist hochgradig ambivalent. Daher schwankt der Anarchismus zwischen der Notwendigkeit radikale Politik zu betreiben und plausibel begründeten anti-politischen Tendenzen. In diesem Spannungsfeld wird etwas anderes verwirklicht und anders gehandelt, als es durch Politik möglich wäre.
Der anarchistische Politikbegriff ist somit als grundlegend paradox zu charakterisieren. Aus ihm kann eine *Politik der Autonomie* abgeleitet werden, deren Inhalt anhand von Praxisbeispielen zu rekonstruieren ist.

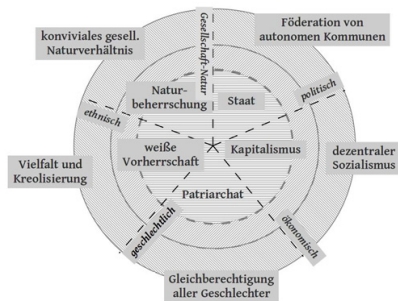
III) Der paradoxe anarchistische Politikbegriff kann als Ergebnis und Ausdruck eines anarchistischen Denkens in Paradoxien und Spannungsfeldern beschrieben werden. Dies lässt sich mit einem postanarchistischen Ansatz überzeugend nachweisen.
Das Charakteristikum des pluralen Anarchismus besteht nicht darin, dass er selbst widersprüchlich ist, sondern dass mit ihm auf eine spezifische Weise mit gesellschaftlichen Widersprüchen umgegangen wird.

Wie bereits erwähnt, liegt der Schwerpunkt dieser Arbeit in der

Überprüfung der zweiten These. Beide anderen sind für die Betrachtung mitzudenken und werden gelegentlich wieder aufgegriffen.

Sinn ergibt der Argumentationsgang nur, wenn sich auf die anarchistische Grundannahme eingelassen wird, dass die dominierenden Herrschaftsverhältnisse parallel zu den erstrebenswerten freiheitlichen, gleichen, solidarischen gesellschaftlichen Verhältnissen bestehen. Dies wird folgenden Schema (→ Fig. 4) verdeutlicht. Die Herrschaftsverhältnisse Staat, Kapitalismus, Patriarchat, *weiße* Vorherrschaft und Naturbeherrschung sind intersektional verschränkt, bedingen und stützen sich gegenseitig und können daher nur miteinander abgebaut werden. Es bestehen auch weitere Herrschaftsformen wie Ableism, Ageism oder Speziesismus, die mit den genannten verknüpft sind. Ihnen werden die (bereits vorhandenen) alternativen Verhältnisse gegenübergestellt, welche gestärkt, weiterentwickelt und ausgedehnt werden sollen. Tatsächlich sind die Grenzen zwischen »Herrschaft« und »Freiheit« in der Regel fließend – und gerade daher Diskussionsthema unter Anarchist*innen.

Fig. 4: Antagonistische gesellschaftliche Verhältnisse: in-gegen-jenseits von Herrschaftsverhältnissen



1.2.4 Grundlegende postanarchistische Denkfigur

Eine der Inspirationsquellen für diese Dissertationsschrift ist Saul Newmans Buch *The Politics of Postanarchism* (2010). In der anarchistischen Szene selbst als akademisch abgehoben geschmäht, für seine als willkürlich erachtete Konstruktion des Postanarchismus und für seine individual-anarchistischen Schlussfolgerungen kritisiert, gelingt es Newman eine grundlegende Eigenwilligkeit im Anarchismus zu theoretisieren. Diese besteht darin, dass sich anarchistische Ansätze in einem unauflöslichen Spannungsfeld zwischen Politik und Anti-Politik befinden. Unter Anti-Politik versteht er v.a. die Bereiche[49] der Ethik (Ebd.: 54–57) und Utopie (Ebd.: 66ff.), welche im Anarchismus zweifellos stark ausgeprägt sind. Obwohl es nach Newman im Anarchismus um die Realisierung einer spezifischen Ethik und Utopie geht, die das Andere oder Verdrängte der Politik darstellen, können diese paradoxerweise nur durch politisches Handeln realisiert werden. Daraus geht eine *Politik der Autonomie* hervor (Ebd.: 98ff.), ein anarchistisches Streben nach Autonomie, im Sinne eines selbstbestimmten Handelns entgegen (im weiten Sinne) staatliche Politik (Ebd.: 3–11). Diese theoretische Figur erachte ich als grundsätzlich plausibel und geeignet, um anarchistisches Denken und Handeln zu beschreiben (→ 2.4.4). Des Weiteren nehme ich bereits hier eine Ergänzung vor: Analog zu den anti-politischen Bereichen von *Ethik* und *Utopie* können komplementär *Strategie* und *Programmatik*[50] als Aspekte von *Politik* ergänzt werden (→ Fig. 6). Damit wird im Folgenden ersichtlicher, warum in anarchistischen Denkfiguren und Praktiken von einer inhärenten Spannung ausgegangen wird.

Da der Anarchismus kein theoretisches oder philosophisches Konstrukt, sondern vielmehr eine historisch-spezifische Konstellation in emanzipatorischen sozialen Bewegungen mit empirisch vorfindlichen Ausprägungen ist, können – entgegen Newman – der Inhalt und die Form dieser Politik der Autonomie und anarchistische Strategien nach Autonomie zu streben, näher bestimmt werden. *Autonomie* verweist in diesem Zusammenhang auf eine Distanzgewinnung zu sozialen Logiken, Praktiken und Institutionen von

Herrschaftsverhältnissen im Allgemeinen und staatlicher Politik im Besonderen, wie zugleich auf deren (oft experimentelle, gebrochene und widersprüchliche) Ersetzung durch alternative soziale Logiken, Praktiken und Institutionen mittels präfigurativer Handlungsformen, welche anarchistischen Vorstellungen entsprechen.[51]

In dieser Arbeit wird ferner die postanarchistische Intention geteilt, essentialistische Annahmen (z.B. *Freiheit* sei per se der Gegenpol zu *Herrschaft*), ontologische Behauptungen (z.B. mit dem Anarchismus werde abstrakt *Gerechtigkeit* verwirklicht), anthropologische Setzungen (z.B. prinzipiell würden Menschen nach Freiheit und Selbstbestimmung streben), naturalisierte Konzeptionen (z.B. die *organische Gesellschaft* befände sich im Gegensatz zum *Staat*) als auch teleologische Vorstellungen (z.B. in der Geschichte verwirkliche sich zwangsläufig als *sozialer Fortschritt*), zurückzuweisen (→ 2.4.3). Gleichwohl sind anarchistische soziale Gruppen, Identitäten, Stile, Praktiken und Handlungsformen nachweisbare soziale Tatbestände, die nicht abstrakt begrifflich bestimmt, aber durch Beobachtung beschrieben werden können. Auch wenn Wahrheiten (in allen sozialen Belangen) nicht philosophisch gesetzt werden können, sondern als diskursiv erzeugt gelten müssen, existieren diese in einem spezifisch-historischen gesellschaftlichen Kontext und sind im Leben von Menschen als kulturell-geschichtlichen, sozialen und vernunftbegabten Wesen wirkmächtig. In diesem Sinne dient der *Postanarchismus als Methode zur Infragestellung und Erneuerung anarchistischen Denkens, nicht jedoch zur Hinterfragung oder Verwerfung der Prämissen und Prinzipien, die den Anarchismus offensichtlich kennzeichnen* – welche man freilich zu bestimmten Graden teilen kann oder nicht (Newman 2019: 293f.).

Den verworrenen Weg ermessen

1.3

Einschränkung und Rahmen, Relevanz und Forschungsstand 1.3.1

Selten an dieser Dissertationsschrift ist, dass ich in ihr der Anarchismus immanent betrachte. Dies geschieht nicht aus meiner Unkenntnis von anderen Strömungen des Sozialismus. Vielmehr ist der Anlass die weitgehende Unbekanntheit anarchistischer Schriften in der deutschen »gesellschaftlichen Linken« ebenso wie in der akademischen Welt. Dies ist keine Zwangsläufigkeit. Dies bedeutet umgekehrt nicht, dass dem Anarchismus in anderen Ländern gegenwärtig eine Wirkungsmacht nachgewiesen werden könnte, welche als gesamtgesellschaftliche Alternative wahrgenommen wird, oder dass es in anderen Kontexten keinen Staatsfetischismus (vgl. Neupert 2013) gäbe. In dieser Arbeit lege ich den Fokus auf das anarchistische Denken im engeren Sinne, erstens, um seine Vielfältigkeit und seine Spannbreite zu verdeutlichen, zweitens, um ihn umfassend zu erschließen und ihn nicht nur oberflächlich zu streifen, wie es meistens geschieht, und drittens, um die für eine Dissertation notwendige Eingrenzung des Gegenstands vorzunehmen.

Ebenso wie es keine »reine« anarchistische Lehre gibt, ist auch eine vermeintlich klare Abgrenzung zu anderen sozialistischen oder emanzipatorischen Strömungen unmöglich. Mit rätekommunistischen Bewegungen der 1920er Jahre oder libertären Sozialist*innen wie Oscar Wilde und Bertrand Russell bestehen ebenso Schnittpunkte wie mit dem Situationismus zwischen 1957 und 1972, der Bewegung der Autonomen in den 1980er Jahren oder globalen feministischen Bewegungen und Öko-Aktivismus. In theoretischer Hinsicht bestehen Schnittpunkte mit dem »offenen Marxismus«, etwa von John Holloway, dem Postoperaismus, wie ihn bspw. Michael Hardt und Antonio Negri vertreten, oder radikalen Demokratietheorien. Um dies aufzuzeigen, genügt bereits ein Blick in ein von Anarchist*innen betriebenes soziales Zentrum, die Auswahl von Broschüren auf einem Infostand oder die

gelisteten Publikationen in einem entsprechendem Online-Versandhandel. Eine Beeinflussung theoretischer Entwicklungen zwischen diesen libertär-sozialistischen Strömungen und dem pluralen Anarchismus geschieht in wechselseitiger Richtung. Gleiches ist für die Schnittpunkten der anarchistischen Szene mit emanzipatorischen sozialen Bewegungen zu sagen. Anarchist*innen fanden sich historisch bis Ende der 1930er Jahre v.a. in der Arbeiter*innen- und Gewerkschaftsbewegung, in der Genossenschafts- und Kommunebewegung, in der Lebensreform- und der ersten Welle der Frauenbewegung, ebenso wie in anti-militaristischen, anti-klerikalen und anti-nationalen Bewegungen (Ramonet 2013). Mit dem Aufkommen der Neuen sozialen Bewegungen Mitte der 1960er Jahre gewannen die Themen Postkolonialismus und Rassismus, Ökologie, Feminismus und Anti-Militarismus im Anarchismus neue Bedeutung, wenngleich sie jeweils bereits zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert vorhanden waren. Die Themen Freiräume, Antifaschismus und Tierbefreiung/Anti-Speziesismus kamen in den 1980er Jahren verstärkt hinzu.[52]

Anhand konkreter Fälle wäre zu untersuchen und zu diskutieren, welche Gruppierungen, Strategien oder inhaltlichen Beiträge zu welchem Grad als »anarchistisch« gelten können oder »anarchistische« Elemente enthalten. Allgemein zu bestimmen, wo die anarchistische Szene im engeren Sinne aufhört und emanzipatorische soziale Bewegungen in einem weiten Sinne anfangen, ist jedoch müßig und kann höchstens holzschnittartig geschehen. Abgegrenzt werden können anarchistische Bestrebung und Handlungsformen recht eindeutig von durch linke Parteien organisierten Massendemonstrationen, von durch linke Politiker*innen inszenierte Pseudo-Bewegungen[53], von der beruflichen Arbeit in Nicht-Regierungsorganisationen und von marxistisch-leninistischen, maoistischen und stalinistischen Splittergruppierungen. Darüber hinaus sind sie von neueren Ausprägungen wie dem »Öko-Leninismus«[54] sowie von trotzkistischen Kreisen initiierten Kongressen[55] oder Kampagnen[56] zu unterscheiden. Selbstverständlich darf auch

proletarischen, bäuerlichen oder Demokratiebewegungen nicht unterstellt werden, dass sie »eigentlich« für anarchistische Anliegen eintreten würden. Was Anarchist*innen kennzeichnet, ist, dass sie verschiedene Themenfelder miteinander verbinden, einen hohen Anspruch daran haben, ihr eigenes Leben zu verändern, dass sie eine spezifische radikale Herrschaftskritik und Taktiken hervorbringen sowie bestimmte ethische Positionen, Organisationsformen und theoretische Konzepte befürworten.

Schließlich findet sich eine vergleichbare Gemengelage bei der Betrachtung von Praktiken, die in emanzipatorischen sozialen Bewegungen und den Milieus, aus denen sie hervorgehen, entwickelt werden. Zum Beispiel sind auch in anarch@-syndikalistischen Gewerkschaften nicht ausschließlich explizite Anarchist*innen organisiert. Jene sind mit Menschen, die andere oder keine politischen Selbstbezeichnungen wählen, an Nachbarschaftsinitiativen oder Öko-Bauernhöfen beteiligt. Sie partizipieren mit rebellierenden Vorstadt-Jugendlichen an Revolten und in klandestinen Organisationsformen. Sie streben mit anderen Reformpädagog*innen danach, Freie Schulen zu gründen oder üben in der antirassistischen Bewegung Kritik an Grenzregimen und unterstützen Geflüchtete.

In der anarchistischen Szene gibt es seit Jahrzehnten im Grunde genommen keine generelle Debatte darüber, welche Themenfelder es aus strategischen Gründen zu bearbeiten gälte, um anarchistische Anliegen voranzubringen. (Innerhalb explizit anarchistischer Kreise, die soziale Kämpfe führen, gibt es allerdings Diskussionen über Taktiken.) Ebenso wird die Frage nach dem Sinn und Gehalt verschiedener Organisationsformen und Praktiken meiner Erfahrung nach fast ausschließlich abgrenzend oder polemisch zur Identitätsbildung der jeweiligen Strömung, aber kaum programmatisch diskutiert. Zu einem gewissen Grad sprechen diese auch für sich selbst. Als problematisch ist dies anzusehen, wenn übernommene Mittel und überkommene Praktiken zum Selbstzweck verkommen, anstatt hinsichtlich auszuarbeitender Ziele variabel eingesetzt zu werden. Was sich hingegen beobachten lässt, ist, dass

verschiedene anarchistische Einzelpersonen und Gruppen bestimmte Themen erschließen oder stärken, spezifische Praktiken hervorbringen oder befördern und bestimmte Organisationsformen befürworten oder ablehnen. In diesem Zusammenhang wirken Anarchist*innen häufig als Pionier*innen, die Projekte neu gründen und sie in die Hände anderer übergeben, auch wenn diese nicht vollständig ihre Ansichten teilen. Sprich, die myzelhafte Undurchsichtigkeit anarchistischer Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozesse – die mittlerweile sicherlich zu größeren Teilen einer »linken Szene« insgesamt attestiert werden kann – ist ein Grauen für alle sozialistischen Parteipolitiker*innen und kommunistischen Kader.

Die Vielfalt von Themenfeldern, Organisationen und sozialen Praktiken, in welche Anarchist*innen involviert waren und sind, die Überlagerung mit den libertären und radikalen Flügeln unterschiedlicher sozialer Bewegungen in verschiedenen historischen Phasen als auch die Unschärfe in den rar gesäten strategischen und programmatischen Debatten im Anarchismus stellen eine große Herausforderung dar, um ihn überhaupt adäquat beschreiben zu können. Um dahingehend tiefere Einblicke zu ermöglichen, wird in dieser Arbeit eine Eingrenzung auf eine immanente Betrachtung des Anarchismus vorgenommen.

Die Relevanz dieser Dissertation besteht wie erwähnt v.a. darin, dass der Anarchismus – als eine der Hauptströmungen des Sozialismus – in der deutschsprachigen politischen Ideengeschichte kaum und noch weniger in der politischen Theorie bekannt ist. Über rudimentäre Kenntnisse, diverse Vorurteile[57] und selbstbezügliche philosophische Interpretationen hinaus existieren kaum fundierte Kenntnisse der politischen Theorie des Anarchismus. Dabei zeigte z.B. bereits April Carter in ihrem Buch *The Political Theory of Anarchism* von 1971 auf, dass der Anarchismus durchaus seriös in der politischen Theorie und Ideengeschichte besprochen werden kann und sollte (Carter 1971). Der blinde Fleck auf diesem Gebiet hat mehrere Gründe. Erstens hatte und hat der

Anarchismus im deutschsprachigen Raum trotz einiger bekannter Protagonist*innen nur eine geringe Bedeutung. Inwiefern die Dominanz der marxistisch geprägten Sozialdemokratie vorrangig ein Ergebnis bestimmter Auseinandersetzungen innerhalb der sozialistischen Bewegung ist, die anarchistische Agitation nicht recht an der im deutschsprachigen Raum gegebenen Klassenstruktur anknüpfen konnte, in diesem tatsächlich ein kulturell tief verankerter Untertanengeist und Staatsglauben in die Mentalität der Mehrheitsbevölkerung eingeschrieben ist oder libertäre Bedürfnisse in der BRD auch von einem antiautoritären Kommunismus bedient werden konnten, sei dabei dahingestellt.

Zweitens liegt es offensichtlich in den Formen des Anarchismus selbst begründet, dass seine Anhänger*innen selten dazu neigen, ihr theoretisches Denken zu systematisieren oder überhaupt festzuhalten. Zwar finden sich eine Vielzahl an Publikationen und anderen Zeugnissen, die für eine Beschreibung anarchistischer Debatten relevant sind (Bey 1994, Black 1997, CrimethInc 2018, Inhabit 2018, Anonymous 2019). Ebenso gibt es Bücher, welche die praktische Umsetzung anarchistischer Bestrebungen darstellen und erläutern (Gelderloos 2010, Ward 2011, Shantz 2020, vgl. P.M. 1990). Sie zu untersuchen, sprengt aber den in dieser Arbeit skizzierten Rahmen und das hier bearbeitete Feld der anarchistischen politischen Theorie. Dies trifft auch auf Biographien und Autobiographien zu, welche dennoch zur Kontextualisierung politischer Theorie und der Rekonstruktion des anarchistischen Aktivismus hilfreich sein können (bspw. Kropotkin 2002, Malatesta 2009, Goldman 2010, Urtubia 2010, Christie 2014, Marin 2016, Michel 2017, Avrich 2018, Jones 2023). Quellentexte, die neue theoretische Einsichten im engeren Sinne ermöglichen, finden sich im Vergleich zu anderen politisch-ideologischen Strömungen nur sporadisch und verstreut.

Drittens erhielt der Anarchismus aufgrund diverser Stigmata in der akademischen Sphäre stets nur wenig Aufmerksamkeit. Dies mag teilweise mit der sozialen Position von

Akademiker*innen zusammenhängen, die zwar Berührungspunkte mit explizit anarchistischen Vorstellungen nicht ausschließen, jedoch umgekehrt keine besondere Affinität zu jenen aufweisen. Hinzu kommt die Struktur akademischer Institutionen und der in ihnen als legitim geltenden Wissensformen und Praktiken der Wissensgenerierung. Politisch Linke, die sich im Zuge der Öffnung von Universitäten für nicht-bürgerliche Klassen zunehmend Räume in Universitäten erschlossen, waren zumeist vom klassischen marxistischen Denken geprägt, dessen Integrationsbestandteil es oftmals war, anarchistische Ansätze auszugrenzen.

Die wissenschaftlichen Publikationen und Arbeiten, welche sich mit Anarchismus beschäftigen, werden größtenteils nicht im deutschsprachigen Raum produziert. Nach wie vor stellen historische Studien und/oder Werke zur Geschichte des Anarchismus (z.B. Perincone 1993, Peirats 1998, Levy 1999, Bernecker 2006, Messer-Kruse 2011, Turcato 2012, Lomnitz 2014, Adams/Kinna 2017, Eitel 2018, Drach 2020) sowie die Neuherausgabe klassischer anarchistischer Schriften die größte Anzahl der relevanten Publikationen. Ihnen kommt eine wichtige Bedeutung für das Selbstverständnis des Anarchismus zu und sie liefern auch das meiste in dieser Arbeit verwendeten Quellenmaterial. Als dieses sind sie jedoch selbst nicht in der Disziplin der politischen Theorie (von Beyme 1991, Haus 2023) und Ideengeschichte (Brocker 2007, Fetscher/Münkler 1986) sowie der Gesellschaftstheorie (Rosa/Oberthür 2020, Bonß et al. 2021) angesiedelt, in der dieses Dissertationsprojekt verortet wird. Fragen nach den Bedeutungen politischer Begriffe und Konzepte werden in den historischen Studien und den Quellentexten selten gestellt, was ihre Remobilisierung und Wiederaneignung für zeitgenössische soziale Bewegungen erschwert. Darüber hinaus finden sich anarchistische Ansätze v.a. in der Humangeographie (White/Springer/de Souza 2016, Ferretti 2018, Springer 2016), der Pädagogik (Hworth 2012, Klemm 2011), der Ethnologie/Anthropologie (Graeber 2004, Haude/Wagner 2019, Scott 2020) und der Philosophie (Critchley 2008, Franks/Wilson 2010); seltener auch in der

Rechtstheorie (Amborn 2016), den Wirtschaftswissenschaften (Albert 2006, Stölner/Bittlingmayer/Okcu 2023), den Religionswissenschaften (Christoyannopoulos/Adams 2017) oder den Internationalen Beziehungen (Prichard 2013). All diese Disziplinen weisen selbstredend große Schnittmengen mit der politischen Theorie und Gesellschaftstheorie auf. Die Werke, welche im engeren Sinne dazu zu zählen sind, sind wiederum überschaubar (bspw. Ritter 1980, Carter 1988, Biehl 1991, Bookchin 1992, May 1994, Ward 1996, Cantzen 1997, Mümken 2003, Chomsky 2005, Day 2005, Cohn 2006, Kuhn 2007, Sartwell 2008, Schmidt/van der Walt 2009, Gordon 2010, Grubačić 2010, Jun 2012, Kinna 2012, Sunshine 2013, Portwood-Stacer 2013, Best 2014, Lundström 2018, Levy/ Adams 2018).

Damit wird bereits der Forschungsstand für das Thema der vorliegenden Arbeit angesprochen. Die Frage danach, wie *Politik* oder *das Politische* im Anarchismus politisch-theoretisch beschrieben werden kann, wurde bisher in keiner mir bekannten Publikation explizit untersucht und ausführlich dargestellt. Auf der Ebene politisch-ideologischer Positionierungen und Argumentationen lassen sich freilich vielerlei Quellen aus den verschiedenen Strömungen des Anarchismus finden. An seltenen Stellen, wo Denker*innen das anarchistische Politikverständnis zu theoretisieren versuchen, wirkt es eher so, als wenn sie seine Benennung umschiffen.

Dies ist bspw. bei Nathan Jun der Fall, der in einem Abschnitt mit der Überschrift »The political axiology of anarchism« den ausgeprägten ethischen Gehalt des Anarchismus betont, welcher dazu führe, dass jener als »Axiologie« – also von einer (materialistischen) »Wertphilosophie« ausgehend – verstanden werden müsse. Die Realisierung von »Gerechtigkeit« und der Möglichkeit der »self-creation« und somit eines selbstbestimmten Lebens aller Einzelnen, wie auch ihr freiwilliger Zusammenschluss zu echter Gemeinschaft, streift er dabei als wesentliche Themen im Anarchismus (Jun 2012: 120–134). Wie Politik selbst aus anarchistischer Perspektive verstanden wird, thematisiert er

jedoch nicht. Relevante Beiträge zum anarchistischen Politikverständnis von Murray Bookchin, David Graeber, Richard J.F. Day, Giorell Curran und Michael Schmidt/Lucien van der Walt, weisen ebenfalls Leerstellen auf (→ 2.2.3).

1.3.2 Vorgehensweise und Quellenauswahl

Die Darstellung und Diskussion der Paradoxie im anarchistischen Politikverständnis und die Untersuchung, inwiefern anarchistisches Denken generell als paradox bezeichnet werden kann, wird anhand dreier verschieden gelagerter Herangehensweisen erfolgen. Im dritten Kapitel werde ich die inner-anarchistische Spannung im Politikverständnis anhand der Strömungen des individualistischen, kommunistischen und syndikalistischen Anarchismus vorstellen. Mit dieser *politisch-ideengeschichtlichen* Darstellung zeige ich auf, dass im Anarchismus verschiedene Tendenzen des Strebens nach Autonomie bestehen, die in dieser Bewegung trotz Unterschiedlichkeit einen gemeinsamen Nenner haben. Im vierten Kapitel beleuchte ich die Paradoxität im Verhältnis von individualistischen und kollektivistischen Positionen stärker anhand einer *inhaltlichen Gegenüberstellung* verschiedener anarchistischer Positionen, welche in ihrer oft hintergründigen und teils unbewussten Bezugnahme aufeinander, einen geteilten anarchistischen Diskurs abbilden. Das gesellschaftliche Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus kann im Anarchismus nicht aufgelöst werden. Weil es einen bedeutenden Anlass für Kontroversen zwischen verschiedenen anarchistischen Positionen darstellt, lassen sich daher auch Einsichten für die Paradoxie des anarchistischen Politikbegriffes aus diesem Spannungsfeld gewinnen. Mit der Betrachtung des anarchistischen Konzeptes von sozialer Revolution als paradoxem Zwischenraum von sozialer Evolution und politischer Revolution im fünften Kapitel gewinnt die Darstellung eine stärkere *politisch-theoretische*

Ausrichtung. Damit frage ich nach dem theoretischen Gehalt eines anarchistischen Kernkonzeptes. Das Anliegen, diese unterschiedlichen Betrachtungsweisen zu wählen, besteht darin, mich der Fragestellung von verschiedenen Seiten her anzunähern. Dies hat zur Folge, dass die daraus hervorgehenden Kapitel sich eher kumulativ zueinander verhalten, als dass sie direkt aufeinander aufbauen.

Der Fokus auf eine immanente Untersuchung des Anarchismus spiegelt sich in der Auswahl der Quellen für diese Arbeit wider. Das Untersuchungsmaterial bilden also im Wesentlichen Texte von Autor*innen, die gemeinhin als Anarchist*innen gelten oder sich selbst so bezeichnen.[58] Diese können in vielen Fällen, wie bereits angedeutet, jeweils in verschiedenen ideologisch bestimmten anarchistischen »Strömungen« oder eher nach Strategien definierten »Tendenzen« (→ 3.1) verortet werden. Darüber hinaus werden sie in folgenden historischen Phasen zugeordnet: *(a) Anfänge* (ca. 1840–1890), *(b) Dritte und vierte Generation* (ca. 1890–1939), *(c) Neuer Anarchismus* (ca. 1950–1980), *(d) Neue globale Ordnung und Anti-Globalisierungsbewegung* (ca. 1980–2008) und *(e) multiple Krise und autoritäre Reaktion* (ab ca. 2008).[59] Die überwiegende Zahl der Quellentexte entstammt dabei den frühen Zeiträumen von ca. 1840 bis 1939, weil sich in diesen erstens deutlich mehr Texte finden, die als explizit anarchistisch bezeichnet werden können, und zweitens die Herausbildung spezifischer Konzepte und Vorstellungen in den frühen Phasen erfolgt, wodurch sich tendenziell eher theoretische Einsichten ableiten lassen, als etwa durch ihre ideologische Verklärung und/oder Reproduktion in späteren historischen Phasen. Damit soll wiederum nicht der Eindruck erweckt werden, »der« Anarchismus hätte einen »reinen« Ursprung, den es aufzuspüren und/oder wiederzubeleben gälte. Dies zu behaupten, wäre eine ahistorische Konstruktion, die im Wesentlichen zur Reduktion der Komplexität eines spezifischen Kontextes und damit nur zur eigenen Identitätsbestätigung dienen würde. Dennoch lässt sich ideengeschichtlich zweifellos beschreiben, was Anarchismus ist und welche Ursprünge diese

libertär-sozialistischen Strömung aufweist. Diese Beschreibung ist allerdings wenig zielführend, werden ideologische Positionen oder »Ideen« betrachtet, sondern dann fruchtbar, wenn der Blick auf ihre Träger*innen und Praktiken gerichtet wird.

Debatten darum, welche Praktiken, Stile, Inhalte etc. in jüngerer Zeit als »anarchistisch« zu beschreiben wären, mögen zwar abstrakt geführt werden können, tragen jedoch wenig zu ihrer Erhellung oder Weiterentwicklung bei, noch wird mit ihnen erklärt, was »Anarchismus« tatsächlich umfasst. Zudem wirken sie oftmals eher als Fürsprache oder als Stigma für bestimmte soziale Gruppen, denn als eine inhaltliche und theoretische Beschreibung des Anarchismus anhand von selbstgewählten Bezeichnungen, wie sie in dieser Arbeit vorgenommen werden soll. Diese Herangehensweise beinhaltet die pragmatische Vorentscheidung, auf einen »Kanon« anarchistischer Quellentexte zu vertrauen, wie ihn verschiedene frühere Autor*innen zusammenstellten, anstatt einen Streit darüber zu eröffnen, wer zu diesem gehören solle oder wer nicht. Dies könnte an anderer Stelle kritisiert werden, etwa weil sich bspw. weder William Godwin, Stirner oder Thoreau als Anarchisten bezeichneten. Dass sie unter Anarchist*innen weite Verbreitung fanden, kann nicht als Kriterium dafür gelten, sie selbst als solche anzusehen. Denn umgekehrt macht die ausgiebige Lektüre von Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx oder Friedrich Nietzsche diese Denker ebenfalls nicht zu Anarchist*innen. Es gibt dennoch gute Gründe, die zuvor genannten Autoren in einem klassischen anarchistischen Kanon einzureihen. Doch die Debatte darum kann und soll an dieser Stelle nicht geführt bzw. vorerst damit beantwortet werden, dass mit dem hier vertretenen Ansatz der anarchistischen Synthese davon ausgegangen wird, dass der anarchistische Kanon plural ist und eine große Vielfalt zulässt. Es handelt sich um eine »kontrapunktische«, »polyphone« Synthese, die den Anarchismus (selbst-)kritisch werden lässt, wie Jimmy Klausen und James Martel schreiben (Klausen/Martel 2011: xxi). Damit verworfen wird erstens der Ansatz der »broad anarchist

tradition« (Schmidt/van der Walt 2009: 6–27, 61f., 83, 105-113., 161, 200ff., 271f., 297f.), zweitens der Egoismus-Nihilismus (z.B. Black 2012), ebenso wie drittens ein bloß »philosophischer« Anarchismus (z.B. Sartwell 2008).

Deutlich problematischer gestaltet sich die Quellenauswahl in diesem Zusammenhang allerdings hinsichtlich des Geschlechts und der Herkunft der Autor*innen. Dies ist nicht allein eine Frage der »Diversität« und »Repräsentation« von nicht-männlichen und nicht-*weißen* Positionen und dementsprechend den aus ihnen hervorgehenden divergierenden Perspektiven. Vielmehr handelt es sich um ein grundlegendes Problem bei der Darstellung und Betrachtung des Anarchismus, welches in dieser Arbeit zu weiten Teilen reproduziert wird. Denn mindestens 90 % der Autor*innen sind männlich, *weiß* und europäisch.

Sie mögen sich wie Kropotkin gegen Kolonialismus und Imperialismus gewandt, sich wie Bakunin für die Selbstbestimmung der unterworfenen Slawen ausgesprochen, wie Malatesta zeitweise in Argentinien gelebt oder wie die Anarch@-Syndikalist*innen für eine anti-nationale Perspektive eingesetzt haben. Die damit einhergehenden Perspektiverweiterungen und Selbstinfragestellungen sind begrüßenswert und nicht selbstverständlich. Sie ändern jedoch zunächst nichts am nach wie vor vorhandenen Eurozentrismus anarchistischen Denkens und anarchistischer Szenen. Dabei gibt es in den letzten Jahren eine Reihe von v.a. historischen Studien, die anarchistische Umtriebe in lateinamerikanischen (Cappelletti 2017, Fernández 2001, Shaffer 2013, Suriano 2010), in afrikanischen (Mbah/Irigawey 1997, Galián 2020) oder asiatischen (Ramnath 2011, Rapp 2012, Hwang 2016) Ländern belegen (vgl. Kuhn/Kalicha 2010). Eine Kenntnis der Geschichten anarchistischer Szenen in unterschiedlichen geographischen und historischen Kontexten stellt in jedem Fall eine Bereicherung für ein umfassenderes Verständnis des Anarchismus dar. Insbesondere, da es bereits an der Wende vom 19. zum 20. Jh. einen proletarischen Kosmopolitismus gab, innerhalb dessen sich Anarchist*innen bewegten

(Anderson 2013).

Wenn der Fokus auf seine politisch-theoretischen Grundlagen gerichtet wird, werden diese damit allerdings bisher nicht wesentlich erweitert. Verschiedenen egalitären Gesellschaften oder sozialen Bewegungen mit antiautoritären Implikationen in außerwestlichen Kontexten zu unterstellen, bei ihnen handle es sich im Grunde genommen um anarchistische Formen, stellt ein anmaßendes Urteilen und Zuschreiben über verfremdete Gegenstände dar, welches selbst eine eurozentrisch-moderne Denkweise offenbart und daher anti-kolonialen Anliegen nicht gerecht werden kann. In dieser Arbeit wird Anarchismus als eine spezifische Konstellation innerhalb sozialistischer Bewegungen verstanden, die sich im Wesentlichen in mehreren europäischen Ländern Mitte des 19. Jahrhunderts formierte, über ihre Diaspora-Gemeinschaften global verbreitet und verbunden war, wo sie mit diversen Strömungen verschmolz, denen ein im weiteren Sinne libertär-sozialistischer Inhalt nachgewiesen werden kann. Gleichwohl gibt es *schwarze Anarchist*innen* wie die Dissidenten der Black Panthers Martin Sostre, Kuwasi Balagoon, Ojore Lutalo oder Ashanti Alston seit den späten 1970er Jahren, die US-amerikanischen Gruppen *Anarchist People of Colour* und *Afrofuturist Abolitionists of the Americas* sowie gegenwärtig anarchistische Gruppierungen, z.B. in Südafrika oder Nigeria (Andrew 2021). Lorenzo Kom'boa Ervins *Anarchism and the Black Revolution* von 1979 ist das bekannteste Buch mit dieser Perspektive (Ervin 2021). Daneben definieren sich Autor*innen wie zig und Aragorn! (Aragorn! 2021) oder die Gruppe *Indigenous Action* als *indigene Anarchist*innen.* Damit stößt der Kontext der Herkunft der hier versammelten Autor*innen an Grenzen. Es ist und bleibt ein großes Problem, wenn nicht-weiße und außereuropäische Stimmen bei der Diskussion um Anarchismus nicht das Gehör finden, welches ihnen gebührt. Dies muss an dieser Stelle benannt werden, um in einer künftigen Arbeit besser damit umgehen zu können. Schließlich besteht eine Debatte um *Black Anarchism* (BRRN 2016), die Alston (2003) anstieß (M. Bey 2020). Der erste Sammelband zu

Schwarzen und Indigenem Anarchismus in deutscher Sprache ist erst kürzlich erschienen (Elany 2021).

Ähnliches lässt sich auch für die Repräsentation von Geschlechtern sagen. Es gibt unterschiedliche Annahmen darüber, ob Frauen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhunderts immerhin ein Drittel der organisierten Anarchist*innen stellten oder noch geringer in den anarchistischen Szenen vertreten waren. Auf jeden Fall lässt sich konstatieren, dass neben den auch in der Arbeiter*innen-Bewegung verbreiteten patriarchalen Denkweisen, für Frauen v.a. die Doppelbelastung von Lohnarbeit und Haushalt (inklusive emotionale Arbeit für politisch aktive Lebensgefährten) ein Hindernis darstellte, langfristig politisch aktiv *zu bleiben*, als auch, dass ihre Arbeitskraft aus strukturellen Gründen oft als billige Konkurrenz zur männlichen Lohnarbeit angesehen wurde (Gutschmidt 2009: 100–109). Bekannte Anarchistinnen wie Louise Michel, Charlotte Wilson, Emma Goldman, Voltarine de Cleyre, Lucy Parsons, He Zhen, Virginia Bolten, Federica Montseny, Anna Götze oder Simone Weil galten als emanzipierte Frauen, welche die Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen durch Männer in der patriarchalen Gesellschaftsform thematisierten und kritisierten. Oftmals wurden sie jedoch als Alibi- oder Quotenfrauen angesehen, also positiv diskriminiert, und ihnen somit nicht die Bedeutung für die anarchistische Bewegung zugesprochen, welche sie mit Sicherheit hatten (Ebd.: 97ff.).

In der vorliegenden Arbeit ist insbesondere zu benennen und zu kritisieren, dass Anarchistinnen für die Entwicklung anarchistischer Theorie so gut wie keine (nennbare) Rolle spielen. Mit anderen Worten: In den allermeisten Fällen hat Sophia Kropotkin für ihren Mann die Wäsche und den Abwasch gemacht, gekocht und die gemeinsame Tochter betreut, während dieser am Schreibtisch seine Werke verfassen und die strukturelle Diskriminierung von Frauen relativieren konnte (Goldman 2010: 235, vgl. Lohschelder 2009: 32f.). Milli Witkop und Rudolf Rocker waren ein progressives, gleichberechtigtes Paar, welches vermutlich anarchistischen Konventionen ihrer

Zeit entsprach. Mit seinen Schriften im Gedächtnis blieb dennoch fast nur Rocker, obwohl Witkop genauso aktiv war (Barwich/Köster/Witkop-Rocker 2007). Der allseits bekannte Antifeminismus Proudhons muss an dieser Stelle nicht erneut ausgeführt, aber erwähnt werden (Lohschelder 2009: 16–21).[60] Bei der Beschäftigung und Herausarbeitung mit anarchistischer Theorie fand ich leider fast ausschließlich männliche Autoren. Die neueren Autorinnen, bei welchen eine gewisse Relevanz für anarchistische Theorie zu sehen ist, lassen sich an zwei Händen abzählen. Genannt seien Cindy Milstein (2013), Janet Biehl (1991), Jamie Heckert (Heckert/Cleminson 2011), Ruth Kinna (2020), Judith Suissa (2006), Laura Portwood-Stacer (2013) und Erica Lagalisse (2019). Zu inter-, transgeschlechtlichen und queeren Themen gibt es Beiträge in einem Sammelband von Deric Shannon et al. (2012). Spärlich sind auch die Autor*innen, die ein homosexuelles Begehren (Kissak 2008) haben. Der Eindruck einer unzulässigen Überrepräsentation heterosexueller *weißer* Männer im Feld der in dieser Arbeit behandelten anarchistischen Theorie trügt also nicht. Die Tatsache dieser reduzierten Perspektive, ist zu problematisieren. Weder die Beiträge zur anarchistischen Theorie noch ich selbst werden ihren eigenen Ansprüchen dahingehend gerecht. Und dies insbesondere, weil die Praktiken in emanzipatorischen sozialen Bewegungen und ihre Zusammensetzung in Hinblick auf die in der Gesellschaft vorhandene geschlechtliche und sexuelle Vielfalt im Zuge der dritten und vierten Welle der feministischen Bewegung sich in den letzten drei Jahrzehnten enorm zum Positiven verbessert haben.[61] Allerdings ist auch anzumerken, dass es bisher nur wenige anarchafeministische theoretische Beiträge gibt, auf die dabei zurückgegriffen werden könnte (z.B. Kornegger/Ehrlich 1979, Biehl 1991, Lohschelder et al. 2009, Bottici 2021).[62]

Recht divers sieht hingehen der Klassenhintergrund der Autor*innen der vorliegenden Quellentexte aus. Dass ein Universitätsprofessor wie David Graeber sich als Anarchist beschreibt, hängt nicht unwesentlich mit seiner Herkunft aus einer Arbeiter*innenfamilie und seinem spezifischem

Engagement zusammen. Johann Most war ein Handwerker, Émile Pouget und Ricardo Flores Magón waren Journalisten. Gustav Landauer, Max Stirner oder Erich Mühsam entstammten dem Kleinbürgertum, dessen Habitus sie stark kritisierten. Der Klassenhintergrund der Autor*innen der verwendeten Quellentexte trägt durchaus zur Entfaltung ihrer jeweiligen Gedanken bei und sei es bei Bakunin und Kropotkin in strikter Abgrenzung zu ihrer Herkunft aus dem Adel. Ob sie einen Hintergrund als Intellektuelle oder Arbeiter*innen, Kleinbürger*innen oder Handwerker*innen, Bäuer*innen oder sogar Adelige aufwiesen – das vereinigende Moment der anarchistischen Szene scheint vorrangig in ihrem Engagement und Weltbild zu bestehen. Die heterogene Klassenherkunft mag einer der Hauptgründe sein, warum ein Set von geteilten anarchistischen »Idealen« – ähnlich Glaubenssätzen – in vielerlei Hinsicht den sozialen Kitt der anarchistischen Szenen bildete und bildet. In vielen Fällen erfuhren Anarchist*innen zudem eine Deklassierung, die oftmals mit ihrem radikalen Engagement und dem damit verbundenen Verlust relativ abgesicherter Lebensbedingungen einhergingen, sei es unwillentlich, durch ihre Verfolgung, Inhaftierung oder Entlassung vom Arbeitsplatz; sei es mit dem Vorhaben der moralische Enge, den Regeln und Konventionen, dem Arbeitsfetischismus und den Planungsanforderungen der bürgerlichen Lebenswelt zu entfliehen und etwa als Bohémien zu leben. Dementsprechend können sie zurecht als *proletarisiert* gelten.

Auch derartige Erfahrungen des Herausfallens und/oder Brechens mit der eigenen Klassenherkunft – oftmals gesteigert durch Fluchterfahrungen oder zumindest dem Wechsel des Landes und der Wohnorte – als auch die damit verbundenen Erfordernisse, sich neu orientieren zu müssen, scheinen die libertär-sozialistischen Sehnsüchte nach einer klassen- und grenzenlosen Gesellschaft selbstbestimmter Menschen zu erklären. Dies bedeutet umgekehrt nicht, dass die divergierenden Klassenhintergründe praktisch keine Rolle spielen oder bestimmte Habitusformen nicht in gewandelter

Form reproduziert werden würden. Sicherlich ist dies auch der Hauptgrund für einen ausgeprägten Anti-Intellektualismus in überwiegend proletarischen, antiautoritären Szenen gewesen. Zudem führen Erfahrungen der Deklassierung und die Abgrenzung zum Bürger*innentum keineswegs kausal zur Annäherung an anarchistische Positionen – oder deren emanzipatorische Ausrichtung. Dahingehend scheint bspw. der ausgeprägte Antisemitismus Wilhelm Marrs (Bergman 2009) zwar nicht die Regel im Anarchismus zu sein, aber verbunden mit einer teilweise verkürzten Kapitalismuskritik und einem oftmals ausgeprägten Klassenhass, wie ihn prominent etwa Johann Most, Joseph Peukert oder Luigi Galleani propagierten, einen gefährlichen Abweg darzustellen. Für die Quellenauswahl im vorliegenden Zusammenhang relevant ist, dass der Anspruch der Diversität in der anarchistischen Theoriebildung hinsichtlich der Klassenlage der Autor*innen gegeben ist.

Die Interpretation der jeweiligen Quellentexte erfolgt mit Hintergrundwissen aus Einführungswerken (Woodcock 1962, Guérin 1969, Ward 2004, Kinna 2005, Stowasser 2007, Marshall 2008, Degen/Knoblauch 2008, Loick 2017, Taibo 2019), persönlichen Eindrücken von Debatten in anarchistisch beeinflussten Umgebungen und der Lektüre von anarchistischen Publikationen. Da dieses Hintergrundwissen nur selten konkreter benannt werden kann, wird der Bedeutungsgehalt der jeweiligen Quellentexte möglichst direkt aus ihrer Argumentation und ihrem historisch-gesellschaftlichen Kontext heraus rekonstruiert. Aufgrund des Hintergrundwissens zur historischen Situation emanzipatorischer sozialer Bewegungen und gesellschaftlich-politischen Lage sowie biografischen Wissens über die jeweiligen Autor*innen, handelt es sich hierbei nicht um eine scholastische Konstruktion, vielmehr um ein tieferes Verstehen der Quellentexte in ihrem Kontext. Da diese in der postanarchistisch inspirierten Darstellung miteinander ins Verhältnis gesetzt und auf eine dahinterliegende paradoxe Figur untersucht werden, kann hierbei auch von einer »wiederbelebten« hermeneutischen Untersuchung (Haus 2023: 20ff., vgl. Gabriel et al. 2022: 32ff.)

der jeweiligen Texte gesprochen werden (→ 2.4.3). Die überwiegende Zahl der Quellentexte sind nicht vor einem akademischen Hintergrund verfasst – können aber umso mehr auf ihren spezifischen Bedeutungsgehalt hin untersucht werden.

1.3.3 Überblick über die Kapital

Die Herangehensweise an diese Dissertation bringt es mit sich, dass ich den Einleitungs- und Schlussteil in einer ungebundenen Schreibweise formuliert habe, während die Hauptkapitel eher eine akribische Quellenarbeit darstellen. Da die Untersuchung der These anhand von ausgewählten Quellentexten erfolgt, gilt es diese detailliert darzustellen, während sie zugleich – dem mit dieser Arbeit vertretenen Anliegen nach – in den größeren Zusammenhang der politischen Theorie des Anarchismus insgesamt gestellt werden.

Einleitend habe ich das beobachtete Phänomen zum Ausgangspunkt genommen, dass es im anarchistischen Denken dezidierte Aussagen zur Ablehnung von *Politik* sowie Praktiken gibt, die auf eine grundlegende Skepsis gegenüber Politik schließen lassen. Über die Notwendigkeit hinaus, den Politikbegriff zu definieren, wird damit deutlich, dass ein anarchistisches Unbehagen gegenüber Politik besteht, dessen Erhellung, Schlüsse auf das Politikverständnis im inhärent pluralistischen Anarchismus selbst gibt. Dahinter zeichnet sich ein Konflikt von verschiedenen anderen gesellschaftlichen Sphären mit der politischen Sphäre sowie eine Auseinandersetzung darum ab, welche von diesen als anti-politische Bezugspunkte zu beschreiben sind. Ich habe die These aufgestellt, dass der Anarchismus das Potenzial besitzt, verschiedene (anti-)politische Strömungen in ein gemeinsames sozial-revolutionäres Projekt einzubinden, welches anarchistischen organisatorischen und ethischen Ansprüchen genügt. Weiterhin habe ich behauptet, dass das anarchistische Politikverständnis als paradox gelten kann. Und schließlich

nehme ich an, dass dieses paradigmatisch für ein im Anarchismus ausgeprägtes Denken in Paradoxien und Spannungsfeldern überhaupt steht. Diesen Thesen wird in der Dissertationsschrift nachgegangen.

Im zweiten Kapitel gilt es zunächst einige methodische und metatheoretische Überlegungen anzustellen. Diese setze ich aus mehreren Fragmenten zusammen, in denen die wissenschaftliche Betrachtung des Anarchismus problematisiert und diskutiert und eine philosophische Annäherung an Paradoxien vollzogen wird. Weiterhin zeige ich, dass Politik auch im genuinen Sozialismus insgesamt umstritten ist und dass zeitgenössische anarchistische politische Denker*innen wenig zur Klärung des Politikverständnisses im Anarchismus beitragen. Darauf aufbauend führe ich den theoretischen Begriff der Anti-Politik ein und stelle ihn zunächst anhand seiner liberaldemokratischen Verwendung dar, bevor ich antipolitische Aspekte anderer Strömungen beschreibe. Zudem entwickle ich einen (ultra-)realistischen Arbeitsbegriff von Politik und setze ihn methodisch als Ausgangspunkt voraus. Aus dem Postanarchismus leite ich den theoretischen Ansatz dieser Arbeit ab und stelle schließlich die Denkfigur von Newman hinsichtlich *Anti-Politik – Politik – Politik der Autonomie* vor, welche allerdings lediglich einen Rahmen liefert, den ich im Folgenden maßgeblich unterfüttere und erweitere.

Die Chiffre bzw. der Arbeitsbegriff *Politik der Autonomie* wird dabei im dritten Kapitel als ein kontinuierliches *Streben nach Autonomie* verstanden und zwar in doppelter Hinsicht: Einerseits als Bewegungen weg von Herrschaftsverhältnissen und -strukturen, die außerdem konkret abzubauen bzw. zu bekämpfen sind und andererseits als Aufbau und Ausweitung von als vorhanden erachteten *solidarischen, freiheitlichen und egalitären* gesellschaftlichen Verhältnissen und Strukturen. Damit wird also ein spezifischer Modus beschrieben, sich zur Gesamtgesellschaft und Herrschaftsordnung zu verhalten und sie verändern zu wollen. Bei ihrer Deutung lege ich den Fokus auf eine organisatorische Dimension. Die Sphären der *Individuen*, des *Sozialen*, der *Gesellschaft*, der *Ökonomie* und der

Gemeinschaft können dabei als anti-politische Referenzpunkte angesehen werden. Ich stelle das tendenzielle Streben nach Autonomie im anarchistischen Individualismus, Kommunismus und Syndikalismus anhand signifikanter Quellentexte dar und ordne die Argumente darin jeweils in einem Dreischritt von *Distanzierung* (von der beherrschten Gesellschaft) – *Organisierung* (einer sozial-revolutionären Bewegung) – *Präfigurierung* (einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform) an. Damit wird die These belegt, dass das anarchistische Politikverständnis – über seine divergierenden Varianten hinaus – zutreffend als *paradox* beschrieben werden kann.

Im vierten Kapitel untersuche ich das in anhaltenden anarchistischen Debatten stark ausgeprägte *Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus*. Das paradoxale Denken im Anarchismus macht sich demnach nicht allein an seinem Politikbegriff fest, sondern zeigt sich auch in weiteren grundlegenden inhaltlichen Streiten und konfligierenden ideologisch-weltanschaulichen Standpunkten. Hierbei handelt es sich um beschreibbare grundlegende Kontroversen innerhalb des Anarchismus. Diese interpretiere ich vorrangig als ethischen Diskurs um *Selbstbestimmung*. In der Darstellung ordne ich Quellentexte dem individualistischen und dem kollektivistischen Denken zu und lese sie gegeneinander, um damit fünf Formen des Umgangs mit dem zugrundeliegenden (gesellschaftlich bedingten) Spannungsfeld aufzuzeigen. Eine Auflösung desselben scheint auch in Vorschlägen zur Synthese oder der Akzeptanz einer Verwobenheit letztendlich nicht möglich zu sein bzw. wird weiter offengehalten. Im besten Fall werden damit aber die gesellschaftlichen Widersprüche nicht lediglich reflektiert, sondern Ansatzpunkte gesucht, um sie radikal zu transformieren. Die dadurch umfassend herausgearbeitete Paradoxie steht dabei mit dem paradoxen Politikverständnis des Anarchismus in einem Wechselverhältnis.

Die auch bei oberflächlicher Kenntnis des Anarchismus ins Auge fallenden, als paradox erscheinenden Denkfiguren, wie etwa *direkte Aktion, freiwillige Vereinbarung, präfigurative Politik,*

Zwischenraum, konkrete Utopie, oder *libertärer Sozialismus/ Anarchie*, geben Anlass zur Annahme, dass sich das paradoxale Denken im Anarchismus sowie die Paradoxie der (Anti-)Politik auch in seinen theoretischen Konzepten zeigen muss. Daher untersuche ich im fünften Kapitel das anarchistische Gesellschaftstransformationskonzept *soziale Revolution* auf seinen paradoxen Gehalt hin. Ich nehme an, dass soziale Revolution als eine paradoxe Zwischenform von sozialer Evolution (Linksliberalismus) und politischer Revolution (Parteikommunismus) zu verstehen ist, wobei ihr die politische Reform (Sozialdemokratie) gegenüber liegt.[63] Bei der Untersuchung des Konzepts *soziale Revolution* zeigt sich, dass ihr paradoxer Gehalt sich in wesentlichen Aspekten weiter auffächert. Dies betrifft die Vorstellung von Zeitlichkeit, (De-)Konstruktivität, Immanenz/Transzendenz, das Verhältnis von Mitteln und Zielen sowie die Frage nach den revolutionären Subjekten. Wie sich zeigen wird, kann deren Gehalt wiederum als paradox interpretiert werden und stützt damit die Paradoxie im Begriff der sozialen Revolution. Daran anschließend stelle ich an vier zeitgenössischen linken Transformationstheorien dar, dass einige Denker*innen implizit oder explizit, unbewusst oder bewusst, wesentliche Elemente der anarchistischen Überlegungen zu sozialer Revolution adaptieren und sich an ihnen abarbeiten.

Die Untersuchung, Darstellung und Diskussion anarchistischer *modaler* Bestrebungen, *kontrovers* diskutierter Grundfragen sowie *konzeptionell* gesetzter Prinzipien und Ausgangspunkte können zwar jeweils in Widersprüchen erfasst und als Paradoxien begriffen werden. Zu unterscheiden sind sie allerdings dahingehend, als dass es, erstens, beim beschriebenen Modus um *Handlungsmöglichkeiten in-gegen-und-jenseits von antagonistischen Herrschaftsverhältnissen* geht. Zweitens besteht eine Kontroverse zwischen individualistischen und kollektivistischen Positionen um die Betonung von »Lebensveränderung« oder »Aktivismus«. Dahinter steht ein Streit um *divergierende Wahrnehmungen und Vorstellungen von sozialen Phänomenen unter spezifischen gesellschaftlichen*

Bedingungen. Und drittens dient die Theoretisierung von Konzepten dazu, ein *Transformationskonzept zur (anti-)politischen Strategie, Ethik und Organisationspraxis in emanzipatorischen sozialen Bewegungen* zu erfassen. Obwohl diese Phänomene ineinander übergehen und einander beeinflussen, sind sie nicht gleichzusetzen. Was ihren Vergleich im vorliegenden Zusammenhang ermöglicht und sinnvoll macht, ist die Weise, in welcher gegensätzliche Pole verortet, bewertet und aufeinander bezogen werden.

Schließlich werde ich die jeweils entfalteten Gedankenstränge rekapitulieren, zusammenführen und diskutieren. Auch wenn der Schwerpunkt auf dem paradoxen Politikverständnis im Anarchismus liegt, habe ich dieses um eine politisch-praktische und politisch-philosophische Fragestellung ergänzt, welche es in einen Zusammenhang zu bringen und daraufhin auch zu diskutieren gilt. Dabei wird sich zeigen, dass den verschiedenen gesellschaftlichen Sphären als Referenzpunkten für anarchistische Anti-Politik im Arbeitsprozess an dieser Dissertation schließlich weit größere Bedeutung zukommt, als ich dies zu ihrem Beginn angenommen hatte. Das bedeutet, Spannungen, Differenzen und Konflikte innerhalb des Anarchismus werden nicht gelöst, aber weit besser verständlich, wenn diesem ein paradoxes Politikverständnis sowie ein Denken in Paradoxien und Spannungsfeldern insgesamt attestiert werden kann. Dies ergibt sich zunächst aus dem postanarchistisch inspirierten Ansatz, welchen ich in dieser Arbeit verfolge, lässt sich aber auch darüber hinaus bzw. mit anderen Ansätzen konstatieren. Die politische Theorie des Anarchismus, die ausführlich, aber keineswegs abschließend entfaltet wurde, führt somit zu den verschiedenen (anti-)politischen Praktiken, Diskussionen und Selbstverständnissen im pluralistischen Anarchismus zurück, aus denen sie hervorgegangen ist. Dabei handelt es sich um bestimmte Versuche mit gesellschaftlichen Widersprüchen umzugehen, seien sie einer Herrschaftsordnung hervorgehende Antagonismen (→ Fig. 4), soziale Phänomene unter spezifisch-historischen Bedingungen oder strategische, organisatorische

und ethische Überlegungen innerhalb des radikalen Flügels emanzipatorischer sozialer Bewegungen.

Der Gewinn dieser Perspektive liegt darin, die entsprechenden Akteur*innen ernst zu nehmen und ihnen Kapazitäten für eine libertär-sozialistische Gesellschaftstransformation zuzutrauen, wodurch sie gesellschaftliche Widersprüche nicht lediglich reflektieren, sondern transformieren. Um dies zu gewährleisten, dient die *Bezugnahme auf Politik* im Anarchismus – trotz aller Skepsis ihr gegenüber und der Kritik an ihr – schließlich dazu, anti-politische Praktiken, Aktionen und Organisationen nicht zu Selbstzwecken werden zu lassen. Vielmehr sollen sie auf das anarchistische Meta-Projekt hin ausgerichtet werden: auf ein prinzipiell mögliches und erstrebenswertes Leben in Gesellschaft, ohne Herrschaft, in Selbstbestimmung, Selbstverwaltung und Selbstorganisation.

1
An dieser Stelle greife ich zunächst auf eine einfache Formulierung zur Beschreibung des komplexen Phänomens zurück: »Herrschaft besteht darin, über andere verfügen zu können: ihre Arbeit, ihren Körper, ihre Person. Es spielt dafür keine Rolle, ob das in guter Absicht geschieht, oder unwillkürlich, ob es für die Beherrschten in dieser oder jener Hinsicht vielleicht ›nützlich‹ ist. Es spielt keine Rolle, wer uns dazu ermächtigt hat, ob uns Herrschaft zugefallen ist, ob wir hart dafür gearbeitet haben oder ob wir sie einfach beansprucht haben. Es spielt auch keine Rolle, ob sie uns jemand durch demokratische Verfahren zugeteilt hat, ob sie durch Verträge zustandekommt, ob wir sie erkauft haben, ob die Beherrschten sie uns freiwillig geben. All dies sind wichtige Unterschiede […]. Aber all dies ändert nichts daran, dass hier Herrschaft vorliegt […]« (Spehr 2003: 33). Einen guten Überblick liefert u.a. Peter Imbusch (2012), der festhält: »Macht und Herrschaft sind also primär relationale und nicht attributionale Phänomene – auch wenn im Alltagsverständnis von ›Machthabern‹ bzw. ›Macht haben‹ gesprochen wird, was ein Eigenschafts- oder Besitzverständnis – eine Verdinglichung eben – nahelegt. Für beide Begriffe ist ihr Prozess- und Figurationscharakter konstitutiv: Macht und Herrschaft kann man nicht für sich alleine haben, sondern sie sind immer nur in Verbindung mit anderen Menschen denkbar, weil sie ein soziales Verhältnis bezeichnen. Deshalb sind Macht und Herrschaft auch keine rein statischen oder über längere Zeiträume stillstellbaren Zustände, sondern

dynamische Phänomene, in denen sich die Relationen zwischen einzelnen Personen, Gruppen oder Institutionen auf Grund ihrer asymmetrischen und wechselseitigen Beziehungen beständig verändern« (Ebd.: 9).
Zu *Macht* und *Herrschaft* siehe auch die Überlegungen von Hendrik Wallat (2015: 87–109) sowie als Inspirationsquelle Byung-Chul Han (2015).

2
Der Begriff *Selbstorganisation* wurden erst in Überlegungen zur Kybernetik, die ab den 1940er Jahren mit den Überlegungen Norbert Wieners entstand, in den Anarchismus eingeführt (Schaupp 2017: 51–73, vgl. Ellenrieder in: Bartsch 1973: 324–326). Dies ist bei der rückwirkenden Anwendung des Begriffs auf anarchistische Theorieentwicklung mit zu bedenken. Dass sich *Selbstorganisation* zügig als ein Kernbegriff im anarchistischen Denken etabliert hat, deutet darauf hin, dass mit ihr (bzw. auch mit ihren kybernetisch beschriebenen Implikationen) gewissermaßen ein fehlendes Bindeglied aufgefunden und adaptiert wurde, mit dem auch frühere Überlegungen bezeichnet werden können.

3
Wahrnehmbaren Erfolgen emanzipatorischer sozialer Bewegungen widerspricht nicht die Tatsache, dass es im gleichen Zeitraum weltweit zu einer Stärkung rechtsnationaler und neofaschistischer Gruppierungen und Strömungen kam, die sich auch in staatlicher Politik widerspiegelt, darüber hinaus große Mobilisierungen und neue Organisationen mit sich brachte. Inwiefern der sogenannte »Rechtsruck« als *Reaktion* auf die Erfolge emanzipatorischer sozialer Kämpfe einzuordnen ist oder Letztere etwa aufgrund ihrer Zersplitterung und symbolpolitischen Ausrichtung eher als Abwehrkämpfe zu bewerten sind, bleibt eine offene Frage. Im Folgenden ist hier die Rede von »*emanzipatorischen« sozialen Bewegungen*, da rechtspopulistische Bewegungen diesen zwar diametral entgegenstehen, jedoch ebenso als »soziale Bewegungen« gelten müssen und als solche untersucht werden können.

4
Ich verwende den Begriff »Klasse« hier in Anschluss an einen soziologischen Klassenbegriff, der ausgehend von Karl Marx (MEW 7: 9–107, MEW 8: 111–207) entfaltet wurde. »Klasse« als *politischer Begriff* wird im Anarchismus größtenteils wie im Marxismus verwendet, doch sind die Implikationen unterschiedlich und weichen die Theoretisierungen des *revolutionären Subjektes* voneinander ab.

5
Die Verwendung des Eliten-Begriffs dient dazu, von einer ausgeprägten Klassengesellschaft auszugehen, die sich empirisch an Einkommens- und Vermögensstatistiken sehr deutlich darstellen lässt. Eine mit dieser Tatsache verbundene moralische Empörung ist nicht an der bloßen materiellen Ungleichheit festzumachen, noch stehen dahingehend Vorstellungen von »nicht rechtschaffen erworbenem« Kapital im Hintergrund oder gar verschwörungsmythologische Denkmuster etwa von den »Machenschaften einer geheimen Weltregierung« etc. Für eine

soziologische Elitentheorie siehe Hartmann (2018).

6

Die Debatte über Überschneidungen verschiedener Unterdrückungslagen und ihr Zusammendenken ist schon wesentlich älter. Sie wurde u.a. mit dem Begriff der »Triple Oppression« im *Black Feminist Statement* des Combahee River Collective (1977) thematisiert.

Der hier ausgearbeitete Ansatz kann als intersektional gelten auch wenn er eher indirekt von Intersektionalitätstheorien beeinflusst ist. Siehe dazu u.a. für einen neueres populäres Buch aus dem Zusammenhang der Black-Lives-Matter-Bewegung: Alicia Garza (2020) und als Vorläufer bell hooks (2020).

7

Ich verwende diese Bezeichnung hier in Anführungsstrichen, weil der »Aktivismus« zumindest im deutschsprachigen Raum quasi einer außerparlamentarischen Politik und dem Wirken in der *Zivilgesellschaft* gleichkommen, welche mit dem anarchistischen Politikverständnis problematisiert werden. Die Akzeptanz dieses Begriffs in den Medien korrespondiert mit veränderten Regierungstechnologien einer neoliberalen Gouvernementalität und geht gleichermaßen mit einer »NGOisierung« sozialer Bewegungen und der Ausweitung des »Bewegungs-Managements« einher. Allerdings wurde anarchistische Kritik am »Aktivismus« bereits nach dem »Carneval against Capitalism« 1999 gegen den G8-Gipfel in Köln vorgebracht (vgl. Libri Felis 2022).

8

Doch zumindest wurden in radikaleren Kreisen einige Weichen gestellt, um von vorrangig negierenden Aktivitäten weg und hin zur Verbreitung von eigenen Inhalten und Perspektiven zu gelangen. So wurde etwa vom 11. bis 13. April 2014 in Berlin der Kongress »Antifa in der Krise« veranstaltet. Ziel war es von der reinen »Feuerwehr-Politik« weg, hin zur Unterstützung anderer (anti-)politischer Kampffelder zu gelangen, v.a. um Faschist*innen auf diese Weise die Grundlage zu entziehen (vgl. Antifa in der Krise 2014).

9

Unter *Autonomie* wird in dieser Arbeit vorrangig ein spezifisches Organisationsprinzip verstanden. Dabei geht es zugleich um die Selbstorganisation sozial-revolutionärer Gruppen, die auf dem Engagement und der Subjektivität ihrer einzelnen Mitglieder beruhen, als auch um radikale Flügel in sozialen Bewegungen, die sich jenseits von Parteien und NGOs organisieren und ihre Agenda und Aktionsformen basisdemokratisch selbst aushandeln.

Die Offenheit des Autonomie-Begriffs weckt verschiedene Assoziationen, weswegen eine klare Verwendung schwierig ist. Umgekehrt liegt darin auch das Potenzial, verschiedene Ebenen zu verbinden. Dazu lassen sich (mindestens) fünf Stränge aufzeigen:

1. »Autonomie« als *neuzeitliche humanistische Konzeption von selbst denkenden und handelnden Menschen*, etwa in Anschluss an Kant. Anarchist*innen stellen sich mit Bezug darauf außerhalb der herrschenden

normativen Ordnung, um sie als heteronom kritisieren zu können (Wolff 1970). In übersteigerter Form als Vorstellung der sozialen Unabhängigkeit von einzelnen Personen.
2. Die *entwicklungspsychologische und pädagogische* Verwendung von Autonomie im Sinne des Erlernens eines selbstreflektierten und mündigen Verhaltens zur Integration der Persönlichkeit eines Individuums. Dieses Lernen muss insbesondere unter sich ständig wandelnden gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen in der beschleunigten Moderne lebenslänglich geschehen. Im Alter droht darüber hinaus der Verlust von Autonomie.
3. *Technologien*, die »autonom« funktionieren, indem etwa Autos oder Waffensysteme mittels künstlicher Intelligenz als lernfähig programmiert werden und ohne menschliche Steuerung reagieren und funktionieren.
4. Autonomie als *geopolitischer Begriff* zur Thematisierung und/oder Erkämpfung der vollständigen oder graduellen Unabhängigkeit bestimmter Regionen von Nationalstaaten. Katalonien, das Baskenland, Wales und Irland, Chiapas, Rojava sind bekannte Beispiele. In gesteigerter Form verbunden mit dem Bestreben Autarkie zu erreichen.
5. Autonomie als *Organisationsprinzip und Anspruch in sozialen Bewegungen*: Die ab den 1968er entstehende operaistische »Arbeiter*innen-Autonomie«, welche sich in Abgrenzung zur KPI in Italien formierte. Darüber hinaus gehend, die Bewegung der »Autonomen«, insbesondere in der BRD der 1980er bis 2000er Jahre. Hauptsächliche Aktionsfelder der Autonomen waren v.a. Hausbesetzungen, militante Demonstrationen, Antifaschismus, ökologische und feministische Kämpfe (Eibisch 2020b).
10
Eine entscheidende Inspirationsquelle dafür ist das Denken und Handeln von Errico Malatesta, dem »Gradualismus« vorgeworfen wurde, was er annahm, um Perfektionismus und Maximalismus zurückzuweisen (Malatesta 2014f).
Damit weist die vorgeschlagene Herangehensweise auch gewisse Parallelen zum Pragmatismus John Deweys (2001) auf, die an anderer Stelle herausgearbeitet werden könnten.
Im angelsächsischen Raum wurde ab den 1960er Jahren ein pragmatischer Anarchismus entwickelt, mit welchem alte Dogmen verabschiedet und neue sozialwissenschaftliche Debatten einbezogen wurden. So gab es in den Zeitungen Freedom und Anarchy Beiträge zu Stadtplanung, Wohnungsfrage, Bürgerinitiativen, Umweltschutz, Erziehung, Betriebsorganisation und Kybernetik (Lösche 1986: 443). Colin Ward (2011) war in diesem Kontext eine prägende Person.
Romantik kann in diesem Zusammenhang einer emotionalen Dimension, Dogmatik einer veritablen – nach Wahrheit suchende – Dimension von sozialen und politischen Identifikation und durch sie integrierte Gemeinschaften zugeordnet werden. Prinzip wird hier als Gegenbegriff zur dogmatischen hermetischen Abriegelung; Emotionalität als Gegenbegriff zur romantischen Verklärung, verstanden.

Allerdings weisen Susemichel und Kastner darauf hin, dass gerade die Gegenüberstellung von »Rationalität« und »Emotionalität« ein Problem darstellt und eine reine »Prinzipientreue« erstens stark von einer männlichen Distanz geprägt und zweitens nicht als ausreichend erachtet werden kann, um Solidarisierung zu ermöglichen (Susemichel/Kastner 2021: 26–30).

11

Einen mit Rosa vergleichbaren Ansatz verfolgt Eva von Redecker mit dem Begriff einer »Weltwahrung« gegen die »Sachherrschaft« (von Redecker 2020: 269–274).

12

Beide Begriffe werden dabei wertfrei verwendet. Mit der Verwendung des Begriffs der *politischen Ideologie* wird betont, dass anarchistisches Denken und Handeln in einer Gesellschaftsform stattfindet, die von Herrschaftsverhältnissen geformt ist, welche eine *ideologische Dimension* aufweisen, weswegen auch alternative Denkweisen und Praktiken als stets von ideologischen Annahmen durchzogen gelten müssen. Der Begriff *Weltanschauung* wird dagegen nicht im Sinne einer vermeintlich nicht-verstellten, authentischen Weltsicht verwendet, sondern verweist darauf, dass sich bestimmte Grundannahmen und ethische Standpunkte nur bis zu einem gewissen Grad rational begründen lassen. Dass damit verbundene Wahrheitsansprüche zu relativieren sind, spricht für emanzipatorische Bestrebungen nicht dagegen, aus ethischen Gründen für bestimmte Positionen einzutreten oder bestimmte Annahmen und Interpretationen aus Erfahrungen abzuleiten.

Diesem Themenfeld widmet sich die Disziplin der *Angewandten Ethik* (Fischer 2006: 20). In einer Einführung heißt es: »Weltanschauungen sind Einstellungen, die bestimmen, wie oder als was die Dinge gesehen und verstanden werden. Solche grundlegenden Einstellungen implizieren auch, was entweder als wahr oder als falsch, entweder als Beweis oder als Widerlegung gilt. Es kann also nicht davon ausgegangen werden, dass sich weltanschauliche Einstellungen durch Argumentationen und wissenschaftliche Belege einfach verändern lassen. Die Veränderung und der Wechsel einer Weltanschauung ist nicht die Veränderung oder der Wechsel dieser oder jener Einsicht, sondern betrifft den Rahmen der möglichen Einsichten« (Ebd.: 36).

13

Ob Anarchismus ein spezifisch modernes und tendenziell auch europäisches Konzept darstellt oder viel weiter im Sinne egalitärer Praktiken, Organisationsweisen und Ethiken zu fassen ist, ist allerdings kontinuierlich umstritten. So verortet etwa Marshall zumindest Vorläufer des Anarchismus im Daoismus, der griechischen Antike und meint, dass sich anarchistische Gedanken durch mittelalterliche Traditionen und neuzeitliche Revolution fortschreiben (Marshall 2008: 53-139). Der Wunsch, mit einer solchen Darstellung eine eurozentrische, hegemoniale Geschichtsschreibung zurückzuweisen, ist verständlich. Es führt jedoch zur

Unschärfe der Begriffe, wenn damit der spezifische historische Entstehungskontext dessen relativiert wird, was plausibel als *anarchistische Bewegung* bezeichnet werden kann. Vor allem wäre es im Sinne eines anti-kolonialen und anti-rassistischen Standpunktes problematisch, egalitären und widerständigen Ansätzen, die nicht der spezifisch europäischen Moderne entsprechen und diese in Frage stellen, erstere innerhalb der Denksysteme letzterer zu messen.

In diesem Sinne schlägt schon Élisée Reclus eine Brücke zwischen *vormoderner Akratie* und *modernem Anarchismus*, wenn er schreibt: »Es hat ›Akraten‹ schon vor den Anarchisten gegeben […]. zu allen Zeiten hat es freie Menschen gegeben, die die Idee des Gesetzes verachteten, Leute, die ohne Herren lebten kraft des ursprünglichen Rechts ihrer Existenz und ihres Denkens. Selbst in den ältesten Zeiten treffen wir überall auf Stämme, die ohne Gesetz nach ihrem Gefallen leben, die keine andere Regel für ihr Verhalten haben als ihren ›Willen und freies Gutdünken‹ […]. Aber wenn die Anarchie auch so alt ist wie das Menschengeschlecht, so bringen doch wenigstens die Anhänger dieser Idee etwas Neues in die Welt. Sie haben eine genaue Vorstellung von ihrem Ziel und sind sich von einem Ende der Welt bis zum anderen in ihrem Ideal einig, jede Form der Regierung energisch abzulehnen« (Reclus 1896/1972: 246f.).

14
Michael Löwy verwendet den Begriff der »Wahlverwandtschaft« ausgehend von Max Weber, um eine Analogie bzw. »strukturellen Homologie« zwischen jüdischem Messianismus und libertärem Denken herauszuarbeiten (Löwy 2021: 13–23).

15
Die Grundvoraussetzung der Systemtheorie, wie Niklas Luhmann sie formuliert (Luhmann 1991), werden im Folgenden nicht geteilt. Darunter die Annahme, eine funktionale Ausdifferenzierung durch bestimmte »Operationen« bringe in modernen Gesellschaften zwangsläufig abgeschlossene und autopoietische Subsysteme hervor. Ein Abgleich mit der Systemtheorie erfolgt aus Platzgründen in dieser Arbeit nicht, könnte jedoch an anderer Stelle anknüpfend an die Konzeption von sozialen Sphären vorgenommen werden.

16
Die verbreitete Entgegensetzung von *Gesellschaft* und *Gemeinschaft* entstammt der Soziologie von Ferdinand Tönnies, der damit eine eindeutige Wertung verband. Erstere gilt ihm als anonym, »ideell« und »mechanisch«, letztere dagegen als »verbunden«, »real« und »organisch« (Tönnies 1991: 3–6, 7–70). Dieses Schema liefert die Grundlage für eine konservative Kritik der modernen Gesellschaftsform. Dagegen wurde die Kategorie *Gemeinschaft* auch vor und nach Tönnies von »kritisch-revolutionären«, »progressiven Kräften«, so etwa von Marx verwendet, wie Günther Rudolph herausarbeitet (Rudolph 1995: 197–207). Tönnies Schema wurde zudem auch von der Genossenschaftsbewegung aufgegriffen (Ebd.: 208–214). Im Sinne des *anarchistischen*

Kommunitarismus bezieht sich auch Buber auf die Unterscheidung und wendet den Gemeinschafts-Begriff ebenfalls progressiv und nicht restaurativ (Löwy 2021: 74). Auch Kastner plädiert für ein differenziertes Gemeinschaftsverständnis (Kastner 2000: 192–197).
Bei der hier getätigten Unterscheidung der Tendenzen des Strebens nach Autonomie (→ Fig. 7), werden *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* wertfrei verwendet und nicht in einem zwangsläufigen Gegensatz zueinander gesehen. Dennoch können sie als unterscheidbare Bezugspunkte genannt werden, um verschiedene Herangehensweisen und Strategien zu erklären.
17
Anarchistische *Ethik* beruht auf den Grundwerten von sozialer Freiheit, Gleichheit und Solidarität, darüber hinaus auf Vielfalt und Selbstbestimmung. Sie geht von Menschen als bedürftigen, vernunft- und empathiebegabten, sozialen Tieren aus, deren Verhalten maßgeblich von ihren gesellschaftlichen Lebensbedingungen geprägt wird. Im Unterschied zu *Moral* wird sie nicht religiös oder philosophisch transzendental begründet, sondern ist materialistisch und permanent von den Gruppen auszuhandeln, für die sie gilt. Sie ist holistisch, indem sie Individuen in gesellschaftlichen und natürlichen Zusammenhängen verortet, welche in ihrer Symbolisierung transparent gemacht werden (→ 6.3 und 6.6).
18
Gründungsjahre anarch@-syndikalistischer Gewerkschaften: 1895 Confédération Générale du Travail (CGT); 1901 Federación Obrera Regional Argentina (FORA); 1905 Industrial Workers of the World (IWW); 1908 Confederação Operária Brasileira (COB); 1910 Confederación Nacional del Trabajo (CNT); 1910 Sveriges Arbetares Centralorganisation (SAC); 1912 Unione Sindacale Italiana (USI); 1919 Freie Arbeiter-Union Deutschland (FAUD).
19
Auch Hobsbawm deutet an, dass das Auseinanderdriften der sozialistischen Hauptströmungen sich an der Frage des Umgangs mit *Politik* kristallisiert, indem er den Anarchismus als »anti-politische Minorität« bezeichnet, welche allerdings vernachlässigt werden könnte (Hobsbawm 1989: 118).
20
Die Kritik an autoritären sozialistischen Tendenzen, dem Konzept der »Diktatur des Proletariats«, hierarchischen Parteistrukturen und avantgardistischer Führung, Zentralisierung, Verstaatlichung der Produktionsmittel etc. geht freilich schon bis zur Entstehung des Anarchismus zurück und bildet ein entscheidendes Element zu seiner Formierung.
21
Dies ist zu betonen, da dem Anarchismus z.B. durch Hobsbawm vehement ein anti-moderner Charakter unterstellt wurde (vgl. Hobsbawm 1985a: 192ff., Hobsbawm 1989: 124). Dagegen zeigt z.B. Mueller (2022) auf, dass auch der alte und neue Luddismus keineswegs als anti-modern verstanden

werden muss und stets weit verbreitet war.
Hobsbawn macht den Anarchismus für die Spaltung der sozialistischen Bewegung verantwortlich (Hobsbawm 1985a: 193), behauptet, er wäre v.a. mit der bohemistischen Gegenkultur von Metropolen verbunden (Ebd.: 347, vgl. Hobsbawm 1985b: 88) und versteift sich auf die Falschaussage, er wäre außerhalb von Spanien und Russland ohne nennenswerten Einfluss gewesen (Hobsbawm 1985b: 193, vgl. Hobsbawm 1989: 132, vgl. Hobsbawm 1985b: 74).
22
In Anlehnung an Proudhons berühmte Passage im Epilog seiner (nicht ins Deutsche übersetzten) *Generellen Idee der Revolution im 19. Jahrhundert*: »To be governed is to be kept in sight, inspected, spied upon, directed, law-driven, numbered, enrolled, indoctrinated, preached at, controlled, estimated, valued, censured, commanded, by creatures who have neither the right, nor the wisdom, nor the virtue to do so… To be governed is to be at every operation, at every transaction, noted, registered, enrolled, taxed, stamped, measured, numbered, assessed, licensed, authorized, admonished, forbidden, reformed, corrected, punished. It is, under the pretext of public utility, and in the name of the general interest, to be placed under contribution, trained, ransomed, exploited, monopolized, extorted, squeezed, mystified, robbed; then, at the slightest resistance, the first word of complaint, to be repressed, fined, despised, harassed, tracked, abused, clubbed, disarmed, choked, imprisoned, judged, condemned, shot, deported, sacrificed, sold, betrayed; and, to crown all, mocked, ridiculed, outraged, dishonored. That is government; that is its justice; that is its morality« (Proudhon 1851).
23
Lenin polemisiert gegen soziologische Theorien, mit welchen die Entstehung des modernen Staates als unweigerliche Folge der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Sphären in der Moderne darstellten, weil damit der Gewalt-, Zwangs- und Klassencharakter staatlicher Herrschaft relativiert werden würde (Lenin 1970: 325).
Die Ansicht, dass dem Staat ein eminenter Herrschaftscharakter eigen ist, wird im Anarchismus geteilt, was dem jedoch nicht widerspricht, eine Verselbständigung der politischen Sphäre zu konstatieren. Dennoch wird mit den hier dargelegten Ausführungen nicht die *falsche* Vorstellung affirmiert, dass die ausdifferenzierten gesellschaftlichen Sphären als voneinander vollkommen abgetrennt zu begreifen wären. Dies kommt regelmäßig in der Forderung zum Ausdruck, »der« Staat solle oder könne in »die« Wirtschaft eingreifen. Weil er es ohnehin (auch unter neoliberalen Bedingungen) grundsätzlich und regelmäßig tut, wird mit derartigen Ansichten das Verhältnis von politischer und wirtschaftlicher Sphäre verkannt. Die Unterscheidung gesellschaftlicher Sphären, wie sie im Folgenden vorgenommen wird, geschieht also archetypisch und schematisch, um eine bestimmte Argumentationslinie zu ermöglichen.
24

Im Anarchismus – betrachtet man ihn als Gesamtheit – wird *Staat* (auch schon in einigen klassischen Quellen) – analog zum quantenphysikalischen Phänomens des Welle-Teilchen-Dualismus – *zugleich als Verhältnis und als Institution* aufgefasst. Letztere Position vertritt dabei prominent Foucault, der schreibt:

»Es kann nicht darum gehen, die Gesamtheit der Praktiken aus einem angeblichen Wesen des Staates an und für sich abzuleiten. Man muss sich eine solche Analyse von Anfang an ersparen, und nicht nur deshalb, weil die Geschichte keine deduzierbare Wissenschaft ist, sondern zweitens aus dem zweifellos wichtigeren und schwerer wiegenden Grund, dass nämlich der Staat kein Wesen hat. Der Staat ist keine Universalie; der Staat ist keine an sich autonome Quelle der Macht; der Staat ist nichts anderes als die Tat-sachen: das Profil, der bewegliche Zuschnitt einer ständigen Verstaatlichung oder ständigen Verstaatlichungen, unaufhörlicher Transaktionen, welche die Finanzangelegenheiten, die Investitionsweisen, die Entscheidungszentren, die Formen und Typen der Kontrolle und die Beziehungen zwischen den lokalen Mächten und der zentralen Autorität verändern, verschieben, umstürzen oder allmählich ins Rutschen bringen […]. Der Staat hat kein ›Herz‹ […]. Der Staat ist nichts andere als der bewegliche Effekt eines Regimes vielfältiger Gouvernementalität« (Foucault 2000: 69f.).

So bereichernd Foucaults Überlegungen sind, läuft der anarchistische Staatsbegriff dennoch nicht auf ein völlig ungreifbares, fluides Verhältnis hinaus. Vielmehr wird mit ihm ebenso die Materialität und der Gewaltcharakter des Staates als konkretes Institutionen-Ensemble betont, wie es etwa in einem Buch über revolutionäre Gewalt heißt:

»Das Problem des libertären Ansatzes […] bestand immer darin, dem Staatsfetischismus den Fetischismus des von der Politik entkleideten Sozialen entgegenzuhalten. Man kann nun aber nicht sagen, dass der Verzicht auf die Staatsmacht die Linke so viel weitergebracht habe. Holloway gibt zu, dass die Revolutionäre von heute nicht wüssten, wie sie Revolution machen sollten, obgleich die Revolution nötiger sei denn je. Auch wenn es Illusionen über die Staatsmacht gibt, so ist der Staat selbst eine Realität, der das soziale Verhältnis über Institutionen und Apparate reproduziert, die nicht nur ideologische Staatsapparate sind, sondern auch reale und bewaffnete« (Engelschall/Müller/Stojaković 2019: 294)

25

In seiner Habilitationsschrift verfolgt Reitz das Anliegen, *Politik* ebenfalls durch ihr »Anderes« zu bestimmen, welches er als »die nicht- oder vorpolitischen und doch strukturierten bzw. ordnungsrelevanten Verhältnisse des Zusammenlebens, kürzer gesagt die ›Gesellschaft‹« (Reitz 2013: 5, 83) begreift. Die Entgegensetzung von Gesellschaft und Politik lässt sich dabei bis Rousseau zurückverfolgen. Hinsichtlich der Problematik, dass politische Intentionen bereits in die Auswahl eines zu betrachtenden Gegenstandes und die auf ihn angewandte Semantik einfließen, vertritt er die Ansicht, dass umgekehrt auch die Semantiken in

sozialen Ordnungen stets intentional aufgeladen seien und Politik vor allem als Anliegen zur absichtsvollen Gestaltung des »Zusammenlebens in großem Maßstab«, bei zentralisierter Zwangsgewalt, unschlichtbaren Konflikten und einer demokratischen Öffentlichkeit, zu verstehen sei (Ebd.: 7). Demnach wäre Politik »aus gut sichtbaren Gründen häufig gewalttätig, zwanghaft, diskriminierend, trügerisch, stumpf und aufreibend; man sollte sich also mehrmals überlegen, ob man ihren Verfall beklagt und ihre Ausweitung anstrebt. Mir scheint das eine wie das andere erst bezogen auf bestimmte politische Projekte sinnvoll […]« (Ebd.: 8). Eine Politisierung von bestimmten Themen oder Konfliktlagen (z.B. durch Streiks und Boykotte) hält Reitz auch ohne das Eingreifen von Zwangs- und Entscheidungsinstanzen für vorstellbar und ordnet diese dem »vorpolitischen Raum« bzw. der »politischen Öffentlichkeit« zu. Staat sei dabei nur einer der Akteur*innen im verfassten Gemeinwesen (Ebd.: 10). Diese Beschreibung ist nachvollziehbar und allgemein verbreitet. In dieser Arbeit wird sie jedoch aufgrund eines anders gelagerten Politikverständnisses und dem von *Staatlichkeit als politischem Herrschaftsverhältnis* in Frage gestellt.

26

Christoph Spehr fasst diesen in die Worte: »Demokratische Propaganda heißt, Herrschaftspropaganda im demokratischen Zeitalter. Im demokratischen Zeitalter, unserem Zeitalter, das in etwa mit den revolutionären Erschütterungen zu Anfang des 20. Jahrhunderts beginnt und bis heute andauert, verliert Herrschaft im vordemokratischen Stil ihre Akzeptanz. In früheren Zeiten untermauerten herrschende Gruppen ihren Anspruch, das Kommando zu haben, gerade mit ihrer Andersartigkeit, ihrer Ungleichheit mit den Beherrschten. […] Im demokratischen Zeitalter ändert sich das. Rechtfertigungen […] werden auf Dauer nicht mehr hingenommen. Damit verschwindet Herrschaft nicht, aber sie verändert sich; und stellt sich auch anders dar. Im demokratischen Zeitalter betonen Herrschende und Privilegierte unermüdlich, wie gleich sie den andern seien« (Spehr 2003: 22).

27

Niccolò Machiavelli schreibt in einem Abschnitt »Der Volksfürst« aus *Der Fürst*, dass es gerade in neu eingerichteten, durch die Bevölkerung legitimierten, Herrschaftsordnung zu Konflikten kommen kann. Denn: »Um zu dieser Herrschaft zu gelangen, ist nicht bloß Tüchtigkeit oder Glück erforderlich, sondern vielmehr eine erfolgreiche Schlauheit und ein Buhlen um die Gunst des Volkes oder der Großen. Da in jeder Stadt diese zwei gegensätzlichen Strebungen herrschen, so will das Volk die Herrschaft und die Unterdrückung durch die Großen nicht dulden, während die Großen das Volk zu beherrschen und zu unterdrücken trachten; und aus dem Widerstreit dieser Strebungen entsteht in den Städten entweder Alleinherrschaft oder Freiheit oder Anarchie« (Machiavelli 1990: 54). Letztere ist für ihn ein chaotischer Zustand der Nicht-Herrschaft, den es für ein geordnetes Gemeinwesen zu vermeiden gilt. »Freiheit« wird seiner

Vorstellung nach durch eine Republik mit sachlich-instrumenteller politischer Herrschaft in einer Mischverfassung gewährleistet.
28
Interessanterweise verwendet Thomas Hobbes den Begriff *Anarchie* gar nicht direkt für den »Zustand des Krieges aller gegen alle« (Hobbes 1980: 151) im von ihm postulierten gewaltsamen Naturzustand. Vielmehr werde *Anarchie* verwendet, wenn Demokratie als Staatsform von ihren Gegner*innen diskreditiert werden würde (Ebd.: 167). Gleichwohl geht Hobbes eindeutig von einem negativen Freiheitsverständnis (Ebd.: 187ff.) und einem negativen Menschenbild aus (Ebd.: 153ff.). Daher legitimiert in seiner Vertragstheorie die tendenziell totalitäre Staatsgewalt, um den seiner Ansicht nach sonst drohenden Bürgerkrieg zu verhindern (Ebd.: 295). Die Unterwerfung unter den bürgerlichen Staat geschähe Hobbes Ansicht nach »in dem Verlangen, sich selbst zu erhalten und ein bequemeres Leben zu führen; oder mit anderen Worten, aus dem elenden Zustande eines Krieges aller gegen alle gerettet zu werden« (Ebd.: 151). Demnach verwendet Hobbes tatsächlich das *bürgerliche* Verständnis von *Anarchie*.
Recht ähnlich gelagert ist auch die Staatsbegründung und das Anarchie-Verständnis von Jean Bodin (vgl. Bodin 2005: 73), in seinen *Sechs Büchern über den Staat* (1583), der allerdings auch explizit für die Monarchie eintritt.
29
Einen logischen Drang zum Zusammenschluss in der bürgerlichen Gesellschaft, weil diese Freiheit und Eigentum der Einzelnen gewährleisten könne, sieht John Locke in seinen *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (Locke 2008: 72f.). Als *Anarchie* gilt für Locke, ebenfalls die Abwesenheit einer Regierungsform, wobei sich bei der Vakanz des souveränen Machtausübung zum Problem ihrer Usurpation, sprich einer illegitimen, tyrannischen oder absolutistischen Herrschaft, führe. Damit verliere die Obrigkeit ihrer Legitimität. So lange sie diese innehabe, sei aber kein prinzipieller Widerstand gegen sie gerechtfertigt, nur, weil sich eine Gruppe ungerecht behandelt fühle (Ebd.: 150ff.).
30
Auch Jean-Jacques Rousseau geht es um die Legitimierung von Staatsmacht und bürgerlicher Gesellschaftsordnung, wobei er von einem durchweg positiven Menschenbild ausgeht, zu welchem Bürger*innen in der Republik erst erzogen werden müssten. Daher gelte bei einer unklugen Veränderung des Verhältnisses von Regierung zur Souveränität: »Wenn der Souverän regieren möchte oder die Obrigkeit Gesetze geben will oder die Untertanen den Gehorsam verweigern, so tritt Unordnung an die Stelle von Regelmäßigkeit, Kraft und Wille handeln nicht mehr im Einklang, und der in Auflösung begriffene Staat verfällt so in Despotismus oder Anarchie. Weil es schließlich nur eine mittlere Proportionale für jedes Verhältnis gibt, ist in einem Staat auch nur eine gute Regierung möglich« (Rousseau 2008: 63).
31

Alexis de Tocqueville sieht »Anarchie« als gesellschaftliche Unordnung bei einer schwindenden Staatsmacht an, welche »mit einem Schlag in Staub zerfallen« (de Tocqueville 2006: 307) könnte, wenn, die Bürger*innen in demokratischen Gesellschaften nur auf ihre Privatinteressen schauen würden. Gleichwohl ist de Tocqueville davon »überzeugt, daß die Anarchie durchaus nicht die größte Gefahr für die demokratischen Epochen ist, ich halte sie vielmehr für die geringste. Die Gleichheit löst nämlich zwei Tendenzen aus: die eine führt die Menschen geradenwegs zur Freiheit und kann sie auch plötzlich in die Anarchie treiben; die andere leitet sie auf längerem, verschwiegenerem, aber sicherem Wege in die Knechtschaft« (Ebd.).

32

Eine Wiederbelebung der Disziplin der politischen Theorie geschah mit der Veröffentlichung von John Rawls *A Theory of Justice*. Dazu bezieht sich der Autor ebenfalls auf das Konstrukt eines »Naturzustandes«. Auch er nimmt den regellosen Zustand der Anarchie als Negativfolie zur Diskussion darüber, durch welche Form von Staatlichkeit und Bürger*innen-Ethik am ehesten Gerechtigkeit realisiert werden könne. Ziviler Ungehorsam sei unter gewissen Umständen zulässig, aber nicht prinzipiell (Rawls 1979: 427). Seine Antwort darauf lautet: »Zwar muß jedermann selbst entscheiden, ob die Umstände zivilen Ungehorsam rechtfertigen, doch das bedeutet nicht, daß er einfach nach Gutdünken entscheiden könnte. Man darf sich nicht von seinen persönlichen Interessen oder eng aufgefaßten politischen Bindungen leiten lassen. Ein autonom und verantwortlich handelnder Bürger muß auf die politischen Grundsätze sehen, die für die Interpretation der Verfassung maßgebend sind« (Ebd: 427f.). Daraus leitet er ab: »Es droht keine Anarchie, solange die Gerechtigkeitsvorstellung der Bürger praktisch ausreichend übereinstimmen und die Bedingungen für die Zuflucht zum zivilen Ungehorsam beachtet werden (Ebd.: 429).

33

Anknüpfend an John Locke, antwortet Robert Nozick auf Rawls mit einem rechts-libertärem Gegenentwurf. In seinem bekannten vertragstheoretischen Buch *Anarchy, State, and Utopia* verwendet *er* ebenfalls ein *bürgerliches* Verständnis im Sinne einer absoluten Freiheit von Individuen, aus welcher notwendigerweise der Staat hervorgehe. Da er seiner Vorstellung von »individualistischer« Anarchie – im Sinne des bürgerliches Freiheitsverständnisses – durchaus etwas abgewinnen kann, tritt er umgekehrt für die libertär-kapitalistische Konzeption eines Minimalstaates ein und wendet sich gegen Sozialstaat und Egalitarismus (vgl. Nozick 2001).

34

Alasdair MacIntyre sieht in *After Virtue* ähnlich wie Hobbes das Ausleben ungezügelten Egoismus als »Anarchie« an (MacIntyre 2007: 36). In Anknüpfung an Aristoteles will er »Anarchie« durch freundschaftliche Beziehungen überwinden (Ebd.: 229), die notwendigerweise an die Staatsbürgerschaft geknüpft sind. Daher fordert er die Entwicklung einer

neuen Tugendhaftigkeit.
35
Im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft ist zu lesen: »Der Sache, jedoch nicht dem Namen nach findet sich A. als Theorem innerhalb der politischen Vertragstheorien von Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jacques Rousseau im 17. und 18. Jh. Die Vokabel vom ›Naturzustand‹ steht für ein Gedankenexperiment, in dem das Leben einer Menge menschlicher Individuen ohne Staat und ohne politische Herrschaft fingiert wird. Zweck der Subtraktion des Staates ist es, am nur sich selbst und seinesgleichen überlassenen Einzelmenschen anthropologische Prinzipien aufzuzeigen und daraus die Notwendigkeit des Staates abzuleiten. […] Die Zielsetzung aller drei Theorien und ihrer basalen A.-Hypothese ist es, die Notwendigkeit von Staatlichkeit und einer über den Individuen stehenden Herrschaftsinstanz aufzuzeigen – eine Zielsetzung, welche dem späteren Anarchismus […] exklusiv entgegensteht, zugl. aber zeigt, dass A. mit Staatlichkeit in einen durchaus sinnvollen Zusammenhang gebracht werden könnte« (Weiß 2019).
36
Zwischen 2017 und 2022 führte ein Zusammenschluss anarchistischer und antiautoritärer Gruppen um den feministischen Kampftag am 08.03. eine Demonstration zur zentralen Frauen-Justizvollzugsanstalt in Chemnitz durch.
37
Diskussion in Anschluss an einen Online-Vortrag zu »Grundlagen des anarchistischen Syndikalismus« am 23.02.2021 bei der Freien Arbeiter*innen-Union Leipzig.
38
Nach einem ersten Klimacamp 2011 führte das Aktionsbündnis »Ende Gelände« im Rheinischen Braunkohlerevier zwischen 2015 und 2021 Aktionen angekündigten zivilen Ungehorsams durch, mit den Zielen, politischen Druck für einen Ausstieg aus der Kohleverstromung zu erzeugen und die Infrastruktur von Kohleförderung, -transport und -verbrennung zu blockieren. Die weitgehend koordinierten und abgestimmten Blockadeaktionen werden von verschiedenen Gruppen getragen, welche auch autonom Entscheidungen treffen. Die hier beschriebenen Handlungsmodi von »zivilem Ungehorsam« und »direkter Aktion« sind im Beispiel nur holzschnittartig »Linken« und »Anarchist*innen« zugeordnet, aber immer wieder als Kontroverse zwischen diesen zu beobachten.
39
Eindruck von den Protesten gegen den G7-Gipfel in Elmau bei Gamisch-Patenkirchen zwischen 4. und 8. Juni 2015.
40
Nachempfunden nach den Protesten gegen den G20-Gipfel in Hamburg zwischen 1. und 9. Juli 2017.
41

Seit 2010 organisiert der christlich-fundamentalistische Verein Lebensrecht Sachen e.V. im Mai oder Juni einen »Schweigemarsch für das Leben« in Annaberg-Buchholz. Ab 2014 veranstaltete das feministische Bündnis »Schweigemarsch stoppen« einen Gegenprotest unter dem Motto »Leben schützen: Abtreibung legalisieren!« mit umfassenden inhaltlichen Beiträgen.

42

DIE PARTEI, die bei der Kommunalwahl in Leipzig 2019 ihr Ergebnis verdreifachen konnte. Mit 3,8 % der Stimmen konnte sie 2 Abgeordnete in den Stadtrat entsenden und bildete eine Fraktion mit der Linkspartei, welche damit knapp die stärkste Fraktion bildete. Dadurch erwuchsen der Satirepartei realpolitische Probleme, vor welche sie vorher nicht gestellt war. DIE PARTEI ist nicht im eigentlichen Sinne als anarchistisch zu bezeichnen, weist aber zahlreiche anarchistische Elemente auf.

43

Auch dieses Beispiel könnte weiter ausgeführt werden und habe ich selbst beobachtet, mich aber aus Gründen des Respekts dagegen entschieden es näher zu benennen. Wichtig ist, dass es sich um einen *typischen und wiederkehrenden* Konflikt handelt.

44

Die kann bspw. anhand des Party-Protests »AfD wegbassen«, der am 27.05.2018 vom Zusammenschluss *Reclaim Club Culture* organisiert wurde, dargestellt und diskutiert werden.

45

Da die Wortverwendung sich nur graduell unterscheidet, sind verständlicherweise die Kontexte der jeweils geäußerten Position zu beachten. So schreibt bspw. Lucy Parsons um 1907, sie habe sich aufgrund des Herrschaftsanspruchs in allen politischen Parteien und der Funktionsweise repräsentativer Politik an sich, von einer »politischen Sozialistin« zu einer »unpolitischen Phase des Sozialismus« (»non-political phase«), dem Anarchismus, zugewandt. Im Zusammenhang ihres Textes wird ersichtlich, dass sie damit die (Anti-)Politik meint, welche hier theoretisiert wird (vgl. Parsons 2021).

46

Die vereinbarten Grundsätze des Peoples Global Action Network lauteten: »1. A very clear rejection of capitalism, imperialism and feudalism; all trade agreements, institutions and governments that promote destructive globalisation;

2. We reject all forms and systems of domination and discrimination including, but not limited to, patriarchy, racism and religious fundamentalism of all creeds. We embrace the full dignity of all human beings.

3. A confrontational attitude, since we do not think that lobbying can have a major impact in such biased and undemocratic organisations, in which transnational capital is the only real policy-maker;

4. A call to direct action and civil disobedience, support for social

movements' struggles, advocating forms of resistance which maximize respect for life and oppressed peoples' rights, as well as the construction of local alternatives to global capitalism;
5. An organisational philosophy based on decentralisation and autonomy« (vgl. Hallmarks des PGA 2001).

47 Im Folgenden werden die Strömungen von Mutualismus und Kollektivismus unter Ersterem zusammengefasst. In Abgrenzung zum daraus hervorgehenden kommunistischen Anarchismus stehen sie sich in ihren ökonomischen Konzeptionen so nahe, dass eine Vereinfachung vorgenommen werden kann. Weiterhin geschieht diese um Verwirrung hinsichtlich der Verwendung von *Kollektivismus* zum Individualismus im 4. Kapitel zu vermeiden, die dort weniger als Kontroverse um ökonomische, sondern über inhaltlich-ideologische Positionen angesehen wird.

48 »Politische Theorie« und »Politische Philosophie« werden landläufig in der Regel synonym verwendet und es ist von den Vorlieben der jeweiligen Autor*innen und ihrer Annäherung an das Feld aus den Disziplinen der allgemeinen Philosophie, Politikwissenschaften oder Sozialwissenschaften abhängig, ob der eine oder der andere Begriff bevorzugt wird. Die Unterscheidung zwischen *politisch-theoretischer* und *politisch-philosophischer* Ebene wird in dieser Dissertation daher eigenmächtig vorgenommen. Mit ihr soll verdeutlicht werden, dass das Abstraktionsniveau der Letzteren höher ist, etwa indem bestimmte Denkformen selbst thematisiert werden, während in der *politischen Theorie* eine konkretere und auch auf Veränderungen abzielende Betrachtung geschieht. Selbstredend gehen beide Ebenen ineinander über und werden hier lediglich archetypisch in Nuancen unterschieden.
Politische Philosophie beschäftigt sich demnach eher mit Fragen wie: »Was sind Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit, Gleichheit etc.?« oder eben: »Gibt es eine grundlegende Denkform im Anarchismus?«. In der *politischen Theorie* liegt der Schwerpunkt eher darauf zu untersuchen: »Woraus speist sich die anarchistische Konzeption von sozialer Freiheit und wo wird sie erfahren und umgesetzt?«; »Welches Klassenverständnis besteht im Anarchismus?«, »Welche Entwürfe für Föderationen dezentraler, autonomer Kommunen bestehen im Anarchismus und in welcher Hinsicht unterscheiden sie sich?« usw.

49 Newman schreibt selbst von anti-politischen ethischen und utopischen »Momenten« – eine Bezeichnung, die sinnvoll erscheint, insbesondere, wenn sie als (zeitliche) Situationen gedacht werden, in welchen Politik irritiert wird. Hier habe ich mich für die Bezeichnung von »Bereichen« entscheiden, weil dies näher am Begriff der gesellschaftlichen *Sphären* ist, welche als anti-politische Referenzpunkte eingeführt werden.

50 Erwähnung finden muss in diesem Zusammenhang allerdings, dass gerade eine anarchistische Programmatik in der anarchistischen Bewegung

vehement abgelehnt wurde. Auch strategische Debatten werden in anarchistischen Szenen häufig nicht lediglich umgangen, sondern regelrecht zurückgewiesen. Ihren Raum nehmen oftmals wiederum dogmatische und romantische Vorstellungen ein. Bei der Verwendung der Begriffe *Strategie* und *Programm* ist festzuhalten, dass damit an dieser Stelle keine politischen Programme und Strategien in dem Sinne gemeint sind, wie sie etwa von politischen Parteien verabschiedet werden. Auch der Modus, in dem sie in anarchistischen Zusammenhängen zu Stande kommen, entspricht nicht den Prozeduren wie jenen von politischen Parteien. Die Abwehr gegenüber programmatischem und strategischem Denken und Handeln entspringt dem anarchistischen Unbehagen mit Politik generell, mit welchem gleichwohl immer wieder Bezug auf diese genommen oder sogar politisch gehandelt wird. Daher erscheinen *Strategie* und *Programmatik* hier als geeignete Begriffe, um anti-politischer *Ethik* und *Utopie* gegenübergestellt werden zu können.

51

Das Heraustreten aus Herrschaftsstrukturen und dem Aufbau *anderer Strukturen und Beziehungen* ist in einer Doppelbewegung und ineinander verschränkt zu denken. Allgemein kann diese Denkfigur auf verschiedenste Bereiche angewandt werden. In geographischer Hinsicht macht Bakunin dies am Beispiel des von Russland unterworfenen Polen deutlich und gibt, dass »die freie Föderation der Regionen und Völker […] durch die Zerstörung des [russischen] Reichs zu verwirklichen ist. […] [Damit beinhalte] das Recht auf Föderation selbstverständlich auch das Recht auf Sezession« (Bakunin 1867/2018: 18).

52

Aus diesen thematischen Feldern werden auch theoretische Einsichten abgeleitet, welche auf die anarchistische Gesellschaftstheorie und politische Theorie zurückwirken. Siehe z.B. Steven Bests *The Politics of Total Liberation. Revolution for the 21st Century* (Best 2014).

53

So initiierte bspw. die Linken-Politikerin Sarah Wagenknecht 2018 die Pseudo-Bewegung *aufstehen. Die Sammlungsbewegung*, um den Einfluss ihres politischen Flügels auszubauen. Zwar wurde damit das eigene Netzwerk aktiviert, doch eine dauerhafte Organisation scheiterte schnell aufgrund des künstlichen Charakters der Initiative.

54

Eine Debatte darüber angestoßen hat der schwedische Autor Andreas Malm, der sich zuvor anarch@-syndikalistisch engagiert hatte. Seine Perspektive ist interessant, weil sie aus Erfahrungen in der Klimagerechtigkeitsbewegung gespeist ist (Malm 2021).
Gemeint ist u.a. die Retorten-Kampagne *Extinction Rebellion (XR)*, die 2018 in Großbritannien entwickelt wurde und durch öffentlichkeitswirksame Aktionen auf die unmittelbar katastrophalen Folgen des Klimawandels aufmerksam machte. Offenkundig konnten damit viele unorganisierte Personen erreicht und auch zu zivilem Ungehorsam bewegt werden. Es

handelt sich jedoch nicht um eine Graswurzelbewegung, in welcher sich verschiedene Gruppen dezentral zusammenschließen, sondern um ein politisches Franchising-Unternehmen. Mit seinen Kernforderungen zielt XR auf staatliches Eingreifen, nährt in seinen Rhetoriken und Ausdrucksstilen eine apokalyptische Weltuntergangsstimmung, hat keine echten Herrschaftsbegriff und blendet teilweise andere Herrschaftsverhältnisse aus. Aus diesem Gründen kann die Bewegung nicht als anarchistisch charakterisiert werden, auch wenn dies in den Medien teilweise so dargestellt wird.

55

Das trotzkistische Netzwerk Marx21 veranstaltet seit 2007 den jährlichen Kongress *Marx is muss*, auf welchem teilweise anachronistische sozialistische Ansichten tradiert werden, so bspw., dass Rassismus und Faschismus allein aus dem Kapitalismus zu erklären wären.

56

Ein trotzkistisch ausgerichtetes Netzwerk initiierte so etwa 2021 die Kampagne *Zero Covid*. Der Appell an einen konsequenten »solidarischen Shutdown« während der Corona-Pandemie richtet sich an ein hartes staatliches Durchsetzen von sozialer Distanzierung, Quarantäne und Kontrollmaßnahmen in der Annahme, die Pandemie auf diese Weise innerhalb kurzer Zeit effektiv bekämpfen zu können. Abgesehen davon, dass sich diese Annahmen als falsch erwiesen haben, wird damit fälschlicherweise eine aktive Handlungsmacht linker Akteur*innen suggeriert. Problematisch daran ist, dass die Enttäuschung ihrer Klientel vorprogrammiert ist, während eine Selbstorganisation von Betroffenen und deren eigenständige Aktion, z.B. in Form von Streiks, nicht gefördert wird.

57

Bspw. beeinflusste Rudolf Krämer-Badoni mit einem Buch die Anarchismus-Rezeption im deutschsprachigen Raum. Zwar beweist er stellenweise eine erstaunlich gute Quellenkenntnis, während er versucht, den wiedererstarkten, schwer greifbaren Anarchismus der 68er-Bewegung zu erfassen. Zugleich diffamiert und pathologisiert er Anarchist*innen, allen voran Bakunin, und stellt Falschbehauptungen auf, wie etwa, dass Malatesta heute Maoist wäre. Einen guten Punkt macht der Autor in seinem Nachweis der problematischen Wechselbeziehung zwischen Autoritarismus und Anti-Autoritarismus. Letztendlich steht das Buch aber paradigmatisch für eine im beschreibenden Sinne bürgerlich-ideologische Betrachtung des Anarchismus (Krämer-Badoni 1970).

Ein orthodox-marxistisches Zerrbild des Anarchismus entwickelte insbesondere Wolfgang Harich in seiner Schrift *Zur Kritik der revolutionären Ungeduld* von 1969. Seine Kritik beruht ab der ersten Seite auf der Konstruktion von Strohpuppen. So wirft er Anarchist*innen Utopismus und ein individualistisches Freiheitsverständnis vor. Er missversteht ihn durch die unzulässige und intransparente Auferlegung seiner eigenen Kategorien, etwa in Hinblick auf einen unterstellten nationalstaatlichen Rahmen, einer Vorstellung von »Umsturz« sowie einer Funktion als Religionsersatz.

Wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang insbesondere der Vorwurf des »Apolitizismus«, welcher auf das grundlegend unterschiedliche Verständnis von Staat, Politik, Strategie, Geschichte, Strategie und revolutionäre Subjekte zwischen orthodoxem Marxismus und Anarchismus verweist. Andere Kritikpunkte etwa am unzulänglichen Institutionen-Verständnis, der Diffusivität von Organisationen und Affekt-gesteuertem Handeln sind hingegen wichtig und betreffen auch den Anarchismus. Da Harich diese Kritikpunkte aber diffus anhand der 68er-Bewegung entfaltet, bleiben sie vage (Harich 1971).

Eine Schrift, die gewissermaßen das Genre der Verleumdungen des Anarchismus prägte, stammt von Emil Rudolf Martins. Sie hat den Namen *Der Anarchismus und seine Träger* (Martin 1887).

58

Damit werden allerdings Anhänger*innen des sogenannten »Anarch@-Kapitalismus« (z.B. Murray Rothbard) und des »National-Anarchismus« (z.B. Peter Töpfer) ausgeschlossen. Beide Strömungen gehen von einem bürgerlichen Freiheitsverständnis und der natürlichen Ungleichheit von Menschen aus. Letztere ist direkt faschistisch. Ideengeschichtlich und politisch-theoretisch kann beides nicht plausibel als Ausprägungen des Anarchismus rekonstruiert werden.

59

Die ersten drei Phasen werden vom Historiker Robert Graham in seinen Anthologien so gefasst, wenn auch anders benannt (Graham (2005, 2012, 2017).

60

Siehe für eine zeitgenössische Kritik an Proudhons Anti-Feminismus und die Begründung einer radikal-feministischen Position seinerzeit, die sich auch für die Abschaffung der Familie einsetzt, Déjacques öffentlichen »Brief an P. J. Proudhon« (Déjacque 1980b: 89–99).

61

Tatsächlich gelingt seit einiger Zeit auch eine explizite Verknüpfung von anarchistischen und radikal-feministischen Strängen, insbesondere in den lateinamerikanischen Ländern (vgl. Dunkel/Roussey 2020, Arte-Reportage 2021).

62

Vor dem Hintergrund der spärlichen Quellenlage erscheint mir das beschriebene Problem nicht auflösbar, solange nicht weitere signifikante Beiträge produziert werden. Es besteht aber die Hoffnung, dass sich dies aktuell stark verändert. In die Grundlagen des Anarchafeminismus führt z.B. Chiara Bottici (2018) ein und entfaltet damit auch einen eigenen theoretischen Ansatz.

Zur Geschlechtergeschichte in der frühen Arbeiter*innenbewegung mit Blick auf den Anarchismus wird die Dissertation von Theresa Adamski einen Einblick bieten.

Mit der Feststellung, dass es (noch) wenige Quellen aus anarchistisch informierter postkolonialer und anarchafeministischer Perspektive gibt, die

für die hier behandelten Aspekte einer politischen Theorie des Anarchismus verwertbar sind, soll dieses Problem keineswegs auf Personen abgewälzt werden, welche sich in marginalisierten Positionen befinden. Deren Perspektive pro forma einzunehmen und/oder diese stärken zu wollen, kann jedoch ebenfalls Ausdruck eines eurozentrischen und paternalistischen Standpunkts sein. Insofern bleibt als Zwischenlösung meines Erachtens, die hier erarbeitete Argumentation, postkolonial und feministisch zu kritisieren – im besten Fall, um ihre Erweiterung anzustreben. Ein inspirierendes Gegenbeispiel stellt die Schrift von Milo Probst (2021) dar.

63

Soziale Revolution zu betrachten, ergibt auch in der gegenwärtigen historisch-spezifischen gesellschaftlichen Situation Westeuropas Sinn, wenn mit ihr nicht die realen politischen Kräfteverhältnisse verkannt werden. Der Schlüsselbegriff kann vielmehr als Inspirationsquelle und gedanklicher Rahmen für Ansatzpunkte zu einer radikalen, umfassenden, multidimensionalen und anhaltenden Gesellschaftstransformation dienen. Deren offen gehaltene Zielvorstellung ist eine prinzipiell mögliche, libertär-sozialistische Gesellschaftsform mit bestimmten Kriterien, welche wiederum von Anarchie – als Modus der Infragestellung jeglicher Ordnung – zur permanenten Instituierung angehalten wird.

2.
Methodik, Hintergründe und postanarchistische Theorie

In diesem Kapitel werde ich verschiedene Aspekte zur darauffolgenden politischideengeschichtlichen und politisch-theoretischen Betrachtung des anarchistischen Politikbegriffs und der damit verbundenen Paradoxität anarchistischen Denkens umreißen. Zunächst beschreibe ich das Verhältnis von Anarchismus zu Wissenschaften (→ 2.1.1) und nehme eine philosophische Annäherung an Paradoxität vor (→ 2.1.2). Bei der Frage nach einer paradoxen Struktur anarchistischen Denkens knüpfe ich an Proudhon an (→ 2.2.1), dessen Theorie in eine andere Richtung zum Umgang mit der sozialistischen Spannung im Politikbegriff (→ 2.2.2) weist als etwa jene von Marx. Daraufhin stelle ich die Verwendung des Politikbegriffs im zeitgenössischen Anarchismus vor (→ 2.2.3). Dieser ist von der liberalen Thematisierung von Antipolitik[1] (→ 2.3.1) wie auch von antipolitischen Aspekten anderer Traditionen abzugrenzen (→ 2.3.2). Im Anschluss nehme ich eine politikwissenschaftliche Arbeitsdefinition des methodisch vorausgesetzten Politikbegriffs vor (→ 2.4.1). Schließlich führen Grundfiguren poststrukturalistischer radikaler Demokratietheorien (→ 2.4.2) zum Postanarchismus (→ 2.4.3) und damit zum theoretischen Rahmen dieser Arbeit ausgehend von Saul Newman (→ 2.4.4)

Anarchismus, Wissenschaften und Metatheorie

2.1

2.1.1
Zum Verhältnis von Anarchismus und Wissenschaften

Die Tradition modernen anarchistischen Denkens ist weithin in der europäischen Aufklärung zu verorten, kann als eine Variante ihrer Radikalisierung angesehen werden und reflektiert in diesem Zuge auch ihre interne Widersprüchlichkeit (Mümken 2005: 16). Das Verhältnis von Anarchismus zu Wissenschaften ist dabei keineswegs geklärt, sondern zu problematisieren.[2] Es kann – wie das Schema unten verdeutlicht (→ Fig. 5) – auf mehrfache Weise bestimmt und besprochen werden. Zunächst kann darunter eine *wissenschaftliche Betrachtung des Anarchismus* verstanden werden, in dem Sinne, dass anarchistische soziale Praktiken, Denkweisen, Organisationsformen und dergleichen einer wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen werden, wie es insbesondere in der politischen Theorie und Ideengeschichte, der Anthropologie, der Soziologie, der Geschichtswissenschaft oder der Sozialpsychologie vorstellbar ist. Zweitens könnte darunter gefasst werden, das *Anarchist*innen wissenschaftlich tätig sind*. Demnach ist davon auszugehen, dass sie ihre Interessensgebiete (bspw. kooperatives Sozialverhalten) und Perspektiven (bspw. eine grundlegende Kooperationsfähigkeit von Menschen) zur Untersuchung bestimmter Gegenstände einbringen. Darunter fällt auch eine mögliche *wissenschaftspolitische* Aktivität, wenn sie etwa Zugänge zu akademischem Wissen eröffnen, partizipative Lernformate einbringen und zur selbstorganisierten Aneignung von Bildungsinstitutionen anregen. Drittens werden *anarchistische Ansätze* in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen vorgeschlagen und diskutiert u.a. für die Geographie (Springer 2016), Anthropologie und Ethnologie (Graeber 2004), Archäologie (Black Trowel Collective 2016) oder Soziologie

(Restivo 2011). Hinsichtlich dieses Anliegens wäre zu benennen, was anarchistische Forschungsansätze von marxistischen, feministischen, postkolonialen, radikal-ökologischen Ansätzen oder der Kritischen Theorie unterscheidet und welche Kriterien sie dementsprechend aufweisen müssen. Eine vierte Herangehensweise betrifft die Erarbeitung eines »*wissenschaftlichen Anarchismus«,* wie ihn insbesondere Kropotkin – analog zum Vorhaben von Marx, einen »wissenschaftlichen Sozialismus« zu begründen – zu formulieren versuchte (Kropotkin 1896). Das Anliegen bestünde im Wesentlichen darin, den Anarchismus als soziale Bewegung und Bündel von Lebensformen mit einer wissenschaftlichen Grundlage zu unterfüttern. Fünftens bestehen Ansätze einer *anarchistischen Wissenschaftskritik*, welche auf die Interessen eines »bürgerlichen« Wissenschaftssystems und -apparates sowie auf die funktionale Ausdifferenzierung von Wissenschaft als entkoppelter gesellschaftlicher Sphäre abzielt. Darüber hinaus weist sie Potenziale auf, um die Form von Wissens- und Wahrheitsproduktion der eurozentrischen Moderne zu kritisieren. Schließlich wäre, sechstens, eine *wissenschaftliche Kritik an anarchistischen Positionen oder Praktiken* vorstellbar, die freilich nie selbst wertfrei geübt werden, aber z.B. einen unzulässigen Umgang mit empirischen Fakten oder verkürzte Darstellungen nachweisen könnte.[3]

Diese sechs hier archetypisch getrennten Möglichkeiten einer Beschreibung des Verhältnisses von Anarchismus und Wissenschaften gehen ineinander über. Für diese Dissertationsschrift sind v.a. der erste und zweite Punkt relevant. Inwiefern es Sinn ergibt, anarchistische Ansätze in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen hervorzubringen und was ihre Kriterien sein müssten, wäre an anderer Stelle zu diskutieren, wird hier jedoch nicht verfolgt. Gleichwohl färbt der Inhalt des Gegenstandes sehr wohl auf seine Bearbeitung ab, weshalb im Folgenden u.a. ein Ansatz zum Denken in Paradoxien und Spannungsfeldern umrissen wird. Kropotkins Anliegen einen »wissenschaftlichen Anarchismus« zu erarbeiten, ist für die Theoriegeschichte des Anarchismus

bedeutend, wird an dieser Stelle aber aus denselben Gründen wie ein vermeintlich »wissenschaftlicher Sozialismus« verworfen. Selbstverständlich lassen sich aus den theoretischen Überlegungen verschiedener anarchistischer Denker*innen durchaus Inspirationen für kritische Sozial- und Geisteswissenschaften ziehen.[4] Ebenso ist das Anliegen nachvollziehbar, emanzipatorische soziale Bewegungen an empirisch feststellbaren gesellschaftlichen Gegebenheiten und sozialen Phänomenen zu orientieren. Anarchismus und Sozialismus selbst können und sollten aber meiner Ansicht nach nicht (mehr) den Anspruch erheben, Gesellschaft *grundsätzlich* nach objektiv und rational bestimmbaren sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen zu gestalten, weil dies dem ethischen Kern dieser Projekte nicht gerecht werden und zudem auf einem problematischen Wahrheitsanspruch beruhen würde.[5] Dennoch wird damit keiner »postmodernen Beliebigkeit« oder gar einer Postfaktizität in der Politik, wie sie als Kehrseite technokratischen Regierungshandelns und der Pluralisierung der Wissensgenerierung durch soziale Medien neu befördert wurde, das Wort geredet.

Der letzte Punkt, also eine *wissenschaftliche Kritik am Anarchismus,* wird in dieser Arbeit nicht verfolgt. Auch die *anarchistische Wissenschaftskritik* ist nicht Thema dieser Arbeit. Dennoch sei in diesem Zusammenhang insbesondere auf Michail Bakunins Kritik der Autoritätsansprüche von »Wissenschaftler*innen« innerhalb des Sozialismus hingewiesen, die mit einer Vorform eines sozialkonstruktivistischen Verständnisses von Wahrheit in den Sozialwissenschaften und einem Glauben an die absolute Gültigkeit von Naturgesetzen korrespondiert (Bakunin 1999: 282–336, vgl. Bakunin 1969: 352ff., Bakunin 1975: 104–113, Lausberg 2012: 30). Diese Position wird von den meisten Anarchist*innen seiner Zeit bzw. auch anschließend geteilt.[6] Auch der philosophische Relativismus wie ihn Paul Feyerabend (1986) vertritt, kann als Weiterentwicklung dieser Herangehensweise verstanden werden. Zu erwähnen ist auch eine individual-anarchistische Kritik an einer vermeintlich

»rationalen« Einrichtung gesellschaftlicher Ordnung (z.B. Stirner 2008: 373ff.), wie auch Landauers nietzscheanischer Kulturpessimismus, der mit einer mystisch aufgeladenen Formulierung einer alternativen Moderne einhergeht (Landauer 1977: 7ff., vgl. Landauer 1967: 57–68).[7] Die in ihren variierenden Ausprägungen unter Anarchist*innen verbreitete *skeptische* Haltung, kommt gut bei Malatesta zum Ausdruck, welcher schreibt, auch in anderen sozialistischen Strömungen gäbe es

> »gewiss Menschen, die den Interessen des Volkes nicht weniger aufrichtig verpflichtet sind als die Besten unter uns. Was uns als Anarchisten auszeichnet und von allen anderen unterscheidet, ist, dass wir uns nicht im Besitz einer absoluten Wahrheit wähnen; wir halten uns weder für unfehlbar noch allwissend – was alle Gesetzgeber und politischen Kandidaten implizit zu sein vorgeben; und folglich halten wir uns nicht für berufen, die Menschen zu lenken und zu führen« (Malatesta 1894: 36f.).

Die *wissenschaftliche Betrachtung des Anarchismus* wird in dieser Arbeit wie erwähnt in den Fachgebieten der politischen Theorie und Ideengeschichte sowie der Gesellschaftstheorie vorgenommen. Demnach sind sie auch einer akademischen Begutachtung und Diskussion zu unterziehen, wie sie den zeitgenössischen Ausprägungen und Standards der Sozial- und Politikwissenschaften entsprechen. Dieser Rahmen gibt gleichermaßen spezifische Möglichkeiten, wie auch Einschränkungen vor. Insofern bereits die Wahl des Untersuchungsgegenstandes wie auch die Fragestellung einer akademischen Arbeit eine Positionierung des Wissenschaftlers darstellen, ist auch das zweite angesprochene Verhältnis von Anarchismus und Wissenschaften von Belang. Die persönlichen Beweggründe des Forschers zur Untersuchung des spezifischen Gegenstandes interessieren dabei wenig und nur bedingt seine eigenen Erfahrungen. Zu thematisieren ist jedoch die Involviertheit eines Autoren, wenn seine Verstrickung mit dem Gegenstand leicht nachzuweisen ist und daher Befürchtungen nähren könnte, diesen nicht weitgehend wertfrei und objektiv

betrachten zu können. Freilich ist dies bei sozialwissenschaftlichen Themen und solchen der politischen Theorie häufig der Fall. Einem Verdacht sehen sich Personen, die sich öffentlich zum Anarchismus bekennen, besonders ausgesetzt: Wissenschaftlichen Kriterien nicht gerecht werden zu können, da sie Wissenschaft missbrauchen würden, etwa um »Ideologie« zu verbreiten. Meines Erachtens nach verlangt dies umso mehr die Kennzeichnung eigener Positionen, der Transparenz und Nachvollziehbarkeit von Argumentationsgängen.

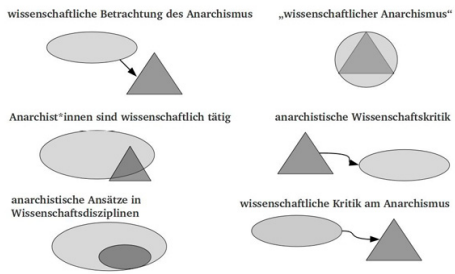
Warum ist es darüber hinaus offenbar schwierig, anarchistische Theorie zu entwickeln? Bereits eine theoretische,[8] v.a. aber eine wissenschaftliche und insbesondere eine akademische Beschäftigung mit Anarchismus löst in anarchistischen Szenen immer wieder Abwehrreflexe aus. Grundsätzliche Gefahren bei einer anarchistischen Theoriebildung werden gesehen in Hinblick auf: a) die als »autoritär« erachtete *Vereinheitlichung* des (pluralistischen) anarchistischen Denkens; b) Führungsbestrebungen einzelner Personen und *Avantgarde-Ansprüche* bestimmter Gruppen statt einer »Spontaneität der Massen« und ihrer akephalen Selbstorganisation; c) die ungenügende *Zugänglichkeit, Transparenz und Verständlichkeit*, sei es gegenüber der Allgemeinheit oder auch der anarchistischen Szene selbst; d) die *Integration, Verharmlosung und Versöhnung* anarchistischer Perspektiven mit den Bedingungen der herrschaftsförmigen Gesellschaftsform, in welcher sie hervorgebracht werden; e) die *Entradikalisierung und Einhegung* der subversiven, rebellischen und sozial-revolutionären Implikationen des Anarchismus durch den akademischen Betrieb. Diese Probleme einer anarchistischen Theorieproduktion liegen nicht etwa in einem generellen Antiintellektualismus einer spezifischen soziale Szene begründet, sondern gehen aus einem anarchistischen Engagement selbst hervor. Daher sind auch diese Überlegungen für die verfolgte Vorgehensweise mitzubedenken.

Die Merkmale einer anarchistischen Theorieentwicklung und einige gängige Kritikpunkte an ihr aus anarchistischen

Szenen wurden hier genannt, um die Herausforderungen und den Hintergrund zumindest anzudeuten, vor welchen diese Promotionsarbeit steht. Damit setze ich freilich methodische Überlegungen fort, wie sie zuvor schon angestellt wurden. So lautet bspw. ein Schlüsselargument zweier US-amerikanischer politischer Theoretiker:

> »The method of anarchism enacts the very decentralization […]. Against the liberal preference or need for central nodes from which to explain and organize the political system, we argue that anarchism accepts and even constitutes a radical dispersion of these elements. Dispersion does not mean elimination; anarchists do not subscribe to a supposedly nihilistic denial of the political but rather to an appreciation for how the political can in fact incite (rather than overwrite) the myriad forms and capacities of human existence. The anarchist method holds that politics should encourage expressions of human diversity rather than seek to control and explain it; that political association and economic activity thrive by adaptability, contingency, and mutliplicity; that these social units (which we have generically referred to as associations and activities) that the anarchist method itself frames are nonidentical« (Klausen/ Martel 2011: xv).

Fig. 5: Verhältnisse zwischen Anarchismus und Wissenschaft



2.1.2 Philosophische Annäherungen an Paradoxität

Mit diesen Überlegungen für ein *Denken in Paradoxien*

einzutreten, ruft erfahrungsgemäß starke Abwehrreflexe hervor. Spannungen, Ungewissheiten und Ambivalenzen auszuhalten, fällt Menschen umso schwerer, je komplexer und faktisch widersprüchlicher sich ihnen die gesellschaftlichen Verhältnisse – in denen sie sich immerhin orientieren müssen – darstellen und je stärker die Verdrängungsmechanismen ausgeprägt sind, die erforderlich sind, um individuelle Psychen zu integrieren. In modernen Herrschaftsordnungen werden Menschen angehalten, *flexibel* auf diese Bedingungen zu reagieren, statt die potenzielle *Plastizität* ihrer Gehirne zu nutzen, um Gesellschaft neu zu gestalten, wozu die Philosophin Catherine Malabou (2021) anregt. Trennungen, Ausblendung und Abgrenzung sind auch wesentlicher und notwendiger Bestandteilder staatlich-kapitalistischen Gesellschaftsform. Inspiration für diese gesellschaftstheoretische Sichtweise lässt sich bspw. bei den Konzepten der »Wunschmaschinen« und »Schizoanalyse« finden (vgl. Deleuze/Guattari 1977a: 35–48, Ott 2005: 97–124). Vertreten Personen im gesamtgesellschaftlichen Diskurs marginale und/oder marginalisierte Positionen, wie bspw. anarchistische oder linksradikale Ansichten, ist der Druck ihre Perspektive anderen gegenüber zu erklären und zu legitimieren nochmals höher. Dies erschwert es zusätzlich, Ambivalenzen in der eigenen Weltsicht einzugestehen und Paradoxien zuzulassen. Zynismus (vgl. Schmidt-Salomon 2006: 146f.), Fatalismus, krampfhafte Rationalisierung oder Romantizismus sind oftmals Folgen eines grundsätzlich vorhandenen Bewusstseins über verdrängte gesellschaftliche Widersprüche, gekoppelt an das subjektive Empfinden der dringlichen, notwendigen und grundsätzlichen Veränderung derselben. Sie werden von der eigenen Betroffenheit abgespalten, damit die betreffenden Subjekte bei begrenzten individuellen Handlungsmöglichkeiten und trotz ihrer Ohnmachtserfahrungen handlungsfähig bleiben.

Doch dies ist keine Zwangsläufigkeit. So thematisiert etwa Zygmunt Bauman die Problematik der Erlangung von Handlungsfähigkeit in komplexen modernen Gesellschaften (Bauman 2005: 11–14). Das Andersartige und Fremde werde in

der Moderne auf ausschließende, unterdrückende und gewaltsame Weise konstruiert, wodurch sich die Angst vor dem Unbestimmten aber nicht auflösen lasse (Ebd.: 92–129). Baumans Hoffnung ist, dass postmoderne Menschen lernen könnten, mit Ambivalenzen zu leben und von der Toleranz zur Solidarität zu gelangen (Ebd.: 369–374). Thomas Bauer beschäftigt sich anhand kulturwissenschaftlicher Studien zum Islam mit Mehrdeutigkeiten, welche er mit dem Begriff der Ambiguität thematisiert (Bauer 2018: 13, vgl. Bauer 2019: 17). Mit Vieldeutigkeiten könnten potenziell verschiedene Bedeutungen vermittelt werden (Bauer 2018: 50). Dagegen sei das moderne Leben durch Ambiguitätsfeindschaft (Bauer 2019: 36ff.), Wahrheitsobsession, Geschichtsverneinung, Reinheitsstreben (Ebd.: 50), Authentizitätswahn (Ebd.: 60–72) und der problematischen Überzeugung von der eigenen »Meinung« (Ebd.: 87–97) geprägt und damit die vielfältige Realität der Welt geleugnet (Ebd.: 12). Eine weitere Inspirationsquelle für den hier entfalteten Ansatz kann bei Wolfdietrich Schmied-Kowarzki gesehen werden, welche sich mit einer interessanten Interpretation der marxschen Dialektik beschäftigt und damit nach einer brauchbaren Praxisphilosophie jenseits von dogmatischer »Weltanschauungs-Dialektik« und reformistischer Sozialtheorie sucht (Schmied-Kowarzki 2018). Die folgende Ausarbeitung eines Denkens in *Paradoxien und Spannungsfeldern* ist analog zur Intention zu begreifen, mit der Marx seine Praxisphilosophie entwickelt. Unterschiede bestehen allerdings hinsichtlich den Verständnissen von *Theorie und Praxis* und *gesellschaftlicher Totalität*. Weiterhin wird von *immanent* vorhandenen, erstrebenswerten gesellschaftlichen Verhältnissen ausgegangen und damit über die *Funktion der Philosophie* als Kritik hinausgegangen. Ob dies einen Gegensatz zu Marx' Dialektik darstellt oder als spezifische Interpretation von ihr angesehen werden kann, wäre an anderer Stelle zu diskutieren, dazu bietet Schmied-Kowarzki aber schon Ansatzpunkte (Ebd.: 319). In diesem Abschnitt verweile ich noch bei philosophischen Überlegungen zum dialektischen Denken, zu denen auch der

Logiker Guido Kreis in seiner Auseinandersetzung mit Kant, Hegel und Georg Cantor einige interessante Gedanken entfaltet und letztendlich auf die Begrenztheit des menschlichen Verstandes stößt (Kreis 2015).

Über diese Inspirationsquellen hinausgehend, widme ich mich im Folgenden der Einführung in Paradoxien von **Margaret Cuonzo**. Dabei erweist sich die Suche nach alternativen Lösungsansätzen als spannend, wie die Philosophin ausführt. Ermunternd schreibt sie:

> »Indem sie Widersprüche zwischen einigen unserer rigidesten Überzeugungen ans Licht bringen, verlangen uns Paradoxien wichtige Antworten ab. Wenn wir ein vernunftgeleitetes Leben führen möchten, müssen wir auf paradoxe Widersprüche zwischen Überzeugungen reagieren, die wir für wahr halten. […] [Das] ist der Grund, warum es bei unserer Beschäftigung mit Paradoxien und ihren Lösungen um mehr geht als um bloßes Rätselraten. Wir bemühen uns damit um ein gedankenvolleres, ein stärker von unserer Vernunft geleitetes Leben« (Cuonzo 2015: 28).

Das Feststellen oder Aufstellen von Paradoxien ist älter als jene berühmten philosophischen Paradoxien des Zenon von Elea aus dem 5. Jh. v. u. Z., welche Aristoteles als logisch erscheinende Fehlschlüsse aus fehlerhaften Gedankengängen betrachtete. Ob auf den Gebieten der Logik, der Statistik, in der Astronomie oder Biologie, den Wirtschaftswissenschaften oder in Kunstwerken, führen sie auf »der Grundlage einleuchtender Prämissen […] mit Hilfe einer plausiblen Überlegung manchmal zu unerwartet absurden Schlüssen. Paradoxien stoßen uns auf ein Problem unserer Schlussfolgerungen oder der Aussagen, die wir als Prämissen annehmen, oder der grundlegenden Begriffe, die der jeweiligen Paradoxie zugrunde liegen« (Ebd.: 24). Und weiterhin

> »bergen Paradoxien inmitten scheinbar unproblematischer Bestandteile Konflikte. Paradoxien zwingen uns neu zu überdenken, wie wir die Dinge sehen, weil sie aufdecken, dass sich zwei oder mehr alltägliche Auffassungen widersprechen, und uns mit der Nase darauf stoßen, dass uns eine scheinbar makellose Argumentation in

> einen Widerspruch oder einen offenkundigen Irrtum verstricken kann. Mit anderen Worten, Paradoxien zwingen uns infrage zu stellen, ob unser intuitives Verständnis der Welt wirklich zutrifft« (Ebd.: 33f.).[9]

Dies kommt bereits in der griechischen Wortbedeutung zum Ausdruck. In einem Fachwörterbuch-Eintrag wird »Paradox« etymologisch hergeleitet aus dem Griechischen von »*para* ›wider‹ und *doxa* ›Meinung‹, wider die gewöhnliche Meinung gehend, unerwartet, unglaublich, sonderbar; dazu das **Paradox(on)**, die **Paradoxie**, das dem Geglaubten, Gemeinten Zuwiderlaufende, das scheinbar Widersinnige; ein Befund, der übliche Ansichten auf eine überraschende Weise zuwiderläuft. Dabei kann es sich um zutreffende oder nichtzutreffende Befunde handeln« (Regenbogen/Meyer: 482). Basale Überzeugungen oder Urteile gewinnen demnach in neuen Situationen und durch ihre Kombination andere Bedeutungen, weswegen Paradoxien auf subjektiv angenommenen Wahrscheinlichkeiten beruhen, mit denen Menschen die Welt deuten. Jene berufen sich aber nicht auf völlig subjektive Maßstäbe, sondern auf intersubjektiv geteilte Erfahrungswerte und Annahmen, welche gemeinhin als rational angesehen werden. Je höher die subjektive Wahrscheinlichkeit bewertet wird und je valider ein Argumentationsgang ist, desto tiefer ist der Grad der vorgefundenen Paradoxie (Cuonzo 2015: 37–45). »Wirkliche Paradoxien sind nach dieser Definition Argumente, bei denen der Gedankengang rundum korrekt erscheint. Je offensichtlicher richtig die Argumentation, desto paradoxer das Argument einer Paradoxie« (Ebd.: 46). Weiterhin sind sie von nicht-paradoxen Argumentationen und solchen mit schlichtweg falschen Prämissen zu unterscheiden. Sie bestehen in wechselseitig unvereinbaren Aussagen, die in sich jeweils wiederum paradox sein können (Ebd.: 51–61).

Cuonzo bezieht sich maßgeblich auf die Philosophen Mark Sainsbury, John Mackie und Nicholas Rescher und stellt heraus, dass die Ansätze zur Lösung von Paradoxien gewöhnlich in der Senkung des intuitiven Verständnisses einer Annahme

bestehen, wodurch die Intuition geschult wird (Ebd.: 66ff.). Nach der ausführlichen Darstellung und Diskussion von sechs verschiedenen Lösungswegen gibt Cuonzo zu bedenken, dass die meisten Varianten mit zunehmender Paradoxität meist nur unplausibel angewendet werden können. Damit wird umso deutlicher, dass die Lösung echter Paradoxien weniger eine Angelegenheit logischen Durchdenkens darstellt, weil sie mit Vorstellungsvermögen und somit Sprachpraktiken verknüpft sind, die Vagheit zulassen und sogar manchmal Widersprüche erlauben (Ebd.: 154ff.). Überzeugungen können zurückgewiesen werden und Vorstellungen in sich zusammenbrechen, was nichts daran ändert, dass sie in ihrer Ungenauigkeit und Fehlerhaftigkeit für eine Orientierung im Alltag erforderlich sind. Damit hält die Philosophin fest:

> »Obwohl im Alltag nützlich, lässt sich leicht zeigen, dass ihnen die Genauigkeit fehlt und sie letztlich zu Widersprüchen führen. […] Wenn wir diese Vorstellungen nur stark genug belasten, werden sie früher oder später nachgeben und zu sehr kontraintuitiven Ergebnissen oder gar Widersprüchen führen. Bedeutet diese Brüchigkeit, dass diese Vorstellungen im alltäglichen Leben weniger nützlich sind? Durchaus nicht. […] Die beste Lösung für alle bis auf die flachsten philosophischen Paradoxien erfordert, die fundamentalen Fehler in den Begriffen und Vorstellungen zu akzeptieren, die sie verursachen. Dann können alternative Konzepte an ihre Stelle treten, mit denen sich einige der misslichen Folgen der ursprünglichen Paradoxien umschiffen lassen. Doch direkte Lösungen in dem Sinn, dass sie auf Irrtümer in der Paradoxie weisen, gibt es nicht. Man kann ein anderes System einführen, in dessen Rahmen sich die Prämissen als falsch erweisen, die Schlussfolgerungen als wahr oder die Argumentation als ungültig, aber dieses Konstrukt bedeutet die Schaffung eines Ersatzkonzepts, dass sich von demjenigen, dass zur Paradoxie geführt hat, unterscheidet. Und darin liegt letztendlich die Hinnahme der Paradoxie« (Ebd.: 160ff.).

Da hier im Weiteren Paradoxien betrachtet werden, die aus *gesellschaftlichen* Widersprüchen hervorgehen, geht es tatsächlich um Überzeugungen, die fortwährend miteinander in Konflikt geraten (Ebd.: 101). Eine wissenschaftsgeschichtliche

Beschäftigung mit Paradoxien zeigt, dass Menschen sich zu ihrer Lösung herausgefordert sehen, dies aber zu unterschiedlichen Graden als problematisch begreifen. Sainsburg und Rescher sehen in ihnen »unannehmbare Schlussfolgerungen« und »offenkundig falsche oder widersprüchliche Schlussfolgerungen« (Ebd.: 170) und vertreten damit einen modernen philosophischen Rationalismus. Mit Cuonzo wird dieser Ansatz im vorliegenden Zusammenhang in Frage gestellt und zurückgewiesen. Er unterscheidet sich von der durch Aristoteles eingeführten dialektischen Methode deutlich. So zeigt Zenon, dass Argumentationsgänge nach »gesundem Menschenverstand« (altgriech.: εὐδόξα) selbst zu Paradoxien führen, während eine Lektüre von Eubulides zum Schluss führt, dass Paradoxien in der Antike nicht aufgestellt wurden, um gelöst zu werden, eher mit dem Ziel allgemeine Annahmen – also den Alltagsverstand – zu kritisieren. Hingegen wurden im Mittelalter sogenannte »Insolubilien« (lat.: »unlösbare Rätsel«) entworfen, deren Ziel es aber nicht war, Denkweisen oder etablierte Theorien in Frage zu stellen (Ebd.: 187–202). Immanuel Kants *Antinomien*, die er in *Kritik der reinen Vernunft* (Kant 2010) formuliert (und die offenbar Proudhons Denken beeinflusst haben, s.u.) können als eine Variante von Paradoxien angesehen werden (vgl. Kreis 2015: 11). Damit durchdenkt er v.a. den Zusammenhang zwischen sinnlichen Erfahrungen und der Objektivität oder Totalität der letztlich für Menschen nur auszugsweise erkennbaren Welt (Cuonzo 2015: 203–215). Abschließend zeichnet Cuonzo nach, dass nach Imre Lakatos in modernen Wissenschaften das Auftreten einzelner Falsifikationen oder Paradoxien in Theorien noch keineswegs zu ihrer Widerlegung führen muss und sich Paradigmenwechsel häufig durch andere als rein rationale und experimentell gestützte Faktoren vollziehen. Paul Feyerabend ist in diesem Punkt noch radikaler. Trotz ihrer innovativen Funktionsweise würden Paradoxien im Rahmen herkömmlicher Wissenschaften an den Rand gedrängt, wie Thomas Kuhn darstellt (Ebd.: 218–224). »Die Art, wie in Kuhns Phase der ›normalen Wissenschaft‹ Rätsel gelöst werden,

wirft auch Licht auf unsere normale Reaktion auf Paradoxien. Weil sie unsere grundlegenden Intuitionen infrage stellen, Vorstellungen, die nicht leicht ersetzbar sind, ist es nur natürlich, dass wir in einer ersten Reaktion versuchen, sie auszuräumen, um den Glauben an die Tragfähigkeit unserer alltäglichen Vorstellungen zu bewahren« (Ebd.: 227f.). Nach der Betrachtung verschiedener wissenschaftstheoretischer Ansätze bliebe deswegen festzuhalten, dass bei der Lösung tiefgreifender Paradoxien oftmals kaum Fortschritte erzielt wurden. Dabei machten Forscher*innen, die sich an Paradoxien den Kopf zerbrechen, immer wieder die Erfahrung, dass ihre Beschäftigung mit diesen das Denken und Wissen erweitert, anstatt Ausdruck ihrer Unzulänglichkeit zu sein (Ebd.: 239–241). Allgemein haben »Paradoxien die Funktion, überraschende Sachverhalte gründlich bewußt zu machen und eine tiefere Auseinandersetzung mit ihnen zu provozieren« (Regenbogen/Meyer 2013: 483).

Nach der Lektüre von Cuonzos Buch kann zusammenfassend betont werden, (a) dass Intuition und subjektive Wahrscheinlichkeiten eine entscheidende Rolle zum Verständnis von Paradoxien spielen; (b) dass die meisten Versuche echte Paradoxien zu lösen und die gängigen Lösungsansätze nicht besonders überzeugend sind; (c) dass Paradoxien oftmals unbewusst von alltagsweltlichen Vorstellungen durchzogen sind, anhand derer Menschen sich orientieren (und subjektivieren); (d) dass sie dort, wo sie bewusst gemacht werden, Beunruhigung hervorrufen und zu ihrer Lösung anspornen; (e) dass es keine Kriterien gibt, wonach Paradoxien *per se* als »problematisch« oder »unlogisch« anzusehen sind, sondern solche Einschätzungen von den historisch-kontextuellen Rationalitätsvorstellungen abhängen; (f) dass die Aufstellung von Paradoxien nicht zwangsläufig ihre Lösung erfordert, ihr erkenntnistheoretischer Gewinn indessen in der Bewusstwerdung über bereits vorhandene (implizite) Prämissen und Überzeugungen sowie in deren Hinterfragung liegt.

Sozialistische
2.2
Spannung und Verwendung des Politikbegriffs

Eine paradoxe Struktur anarchistischen
2.2.1
Denkens?

In der Philosophie wurde das Denken von Widersprüchen, welches seit Aristoteles als Methodik bestand, durch Kants Antinomien aktualisiert und durch Hegels Wiedereinführung der Dialektik auch auf gesellschaftliche Vorgänge angewendet. Die »Herr-Knecht-Dialektik«, die familiäre Triade von Mutter-Vater-Kind oder auch die Verwirklichung bürgerlicher Freiheit und Gleichheit unter ökonomisch und sozial ungleichen Bedingungen, sind dafür bekannte Beispiele. Grundannahme ist, dass durch die Vermittlung des Widerspruchs aus seiner Synthese etwas Drittes, Neues, hervorgehe, womit Fortschritte und Entwicklungen generell erklärt werden. Durch die Junghegelianer fand das dialektische Denken Eingang in die sozialistischen Bewegungen. Neben der Philosophie Fichtes prägte und bestimmte es so auch Bakunins Denken (Lausberg 2012: 13–19). Dagegen lehnten bspw. Kropotkin und Landauer die dialektische Denkweise ab (Kropotkin 1896: 3, 14, 29; Landauer 1967: 78ff.), bewegten sich aber gleichwohl zwischen dualistischen Polen (Herrschaft/Freiheit, Topie/Utopie), deren sinnvolle Vermittlung sich allerdings nicht aus historischen, ökonomischen oder logischen Gesetzmäßigkeiten ableiten lasse. Dies führt zur Vermutung, dass Theoretiker*innen des Anarchismus versuchten, auf anderen Wegen mit gesellschaftlichen Widersprüchen umgehen, als jenem der Dialektik.[10] Dies erklärt Otthein Rammstedt zutreffend, den Michael Lausberg ungekennzeichnet zitiert hat:

> »Im Anarchismus ist die Praxis der Theorie vorgeordnet wie die

> extensionale Welt der verbalen. Daher ist für die Anarchisten nicht nur eine Theorie ohne Praxisbezogenheit unwissenschaftlich und als Theorie nicht vorstellbar, sondern es erscheint ihnen überhaupt unmöglich, die Komplexität der Welt in ihrer Gesamtheit zu erkennen und theoretische Aussagen darüber zu geben, wie sie sein sollte. Deshalb gibt es keine rein theoretischen Schriften des Anarchismus, und hierin liegt auch die Schwierigkeit, ihn immanent zu beurteilen: jede Abhandlung müsste formalistisch bleiben. Die anarchistische Lehre weist Widersprüche auf, die sich nicht aus einem theoretischen Unvermögen ergeben, sondern die in der Welt selbst sind und sich daher auch in der Theorie niederschlagen. Die Welt wird von den Anarchisten als ›pluralité d'éléments irréductibles et antagoniques‹ (Proudhon) verstanden; dagegen erscheint sie paradoxal, wenn aus universalistischer Sicht verschiedene Systeme, die such ›Sinn‹ begrenzt sind, zusammen in den Blick genommen werden« (Rammstedt 1969: 9, vgl. Lausberg 2012: 12).

Diese Wahrnehmung wird auch von weiteren Autoren geteilt. So betont George Woodcock in seinem Einführungswerk, mit welchem er den Anarchismus in Nordamerika wieder bekannt machte, dieser sei »a creed inspired and ridden by paradox, and thus, while its advocates theoretically reject tradition, they are nevertheless very much concerned with the ancestry of their doctrine« (Woodcock 1962: 36).[11] Herbert Read sieht den Anarchismus auf einem grundlegenden Paradox beruhen, weil dessen Grundkonzeption von *freien Vereinbarungen* aus Jean-Jacques Rousseaus Theorie des Sozialvertrages hervorgehen würde. Mit jener verstricke Rousseau sich wie die meisten politischen Denker*innen in der Abstraktion idealtypischer Menschen, woraus er die Annahme eines Allgemeinwillens ableitet, welcher durch eine ideal angeordnete Gesellschaftsform erfüllt werden könnte. Dies stehe konträr zur Verhandlung divergierender Interessen in einer Demokratie, weswegen der Aufklärer sich umso mehr getrieben fühlte, die republikanischen Ideal-Bürger*innen erst erziehen und sie mittels einer Zivilreligion integrieren zu müssen. Dagegen bestehe die anarchistische Gesellschaftskonzeption in einer grundlegend pluralen Föderation dezentraler und autonomer Kommunen,[12] welche mit dem modernen Staat

verständlicherweise in Konflikt stünde und den es daher zu überwinden gälte – angefangen beim deutschen Staat als Inbegriff eines fanatisch verfolgten zentralistischen Projekts eines vermeintlich homogenen Volkes (Read 1945/1971: 129–137, vgl. Graham 1989).

Mit dem Paradox, gesellschaftliche Ordnung *durch* Anarchie zu erreichen,[13] korrespondiert jenes, dass Herrschaft nur durch die Aneignung von Macht überwunden und ersetzt werden kann, diese sich jedoch wiederum nicht zu neuen Herrschaftsformen verdichten dürfe (vgl. Leonhardt 2019).[14] Darüber hinaus können bereits bei einer geringen Kenntnis des Anarchismus weitere Vermutungen über derartige Paradoxien in ihm angestellt werden. Dies betrifft bspw. die Integration sozialistischer *und* liberaler politisch-theoretischer Vorstellungen bei der Genese des Anarchismus, welche sich ebenfalls in dessen Freiheitsvorstellung widerspiegeln. Von Bakunin werden sie zum anarchistischen Verständnis von *sozialer Freiheit* synthetisiert, einer Freiheit, welche für ihre Realisierung nicht nur auf die Ablehnung von staatlicher Herrschaft und religiös-ideologischer Autorität, sondern darüber hinaus auf die Überschreitung der gesellschaftlichen Bedingungen und Normen angewiesen ist, in deren Rahmen sie entsteht (Bakunin 1969). Historische und zeitgenössische Kontroversen innerhalb anarchistischer Szenen verdeutlichen allerdings, dass die Synthese offenbar bisher nie abgeschlossen wurde (resp. nie abgeschlossen werden kann). Ihr entspricht die Bestrebung, Gleichheit und Freiheit miteinander verwirklichen zu wollen.

Grundlegende weitere Paradoxa finden sich offensichtlich im Anspruch, in einer durchstaatlichten Gesellschaftsform nach Autonomie zu streben (→ 3). Dies könnte neben dem Staat auch auf andere Herrschaftsverhältnisse und -institutionen, wie auf den Kapitalismus, das Patriarchat, die weiße Vorherrschaft oder die Naturbeherrschung bezogen werden. Das *Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus* (→ 4) kann ebenso als augenscheinliches Paradoxon gelten, insofern es dauerhaft Gegenstand anarchistischer Diskussionen ist. Weil

es aus widersprüchlichen gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgeht, werde ich zeigen, dass dafür tatsächlich bislang keine Lösung in Aussicht steht. Darüber hinaus führt die Untersuchung des Begriffs der *sozialen Revolution* (→ 5) – neben dem Nachweis eines Zwischenraumes zwischen sozialer Evolution und politischer Revolution – rasch zu weiteren Paradoxien im anarchistischen Denken. Dies betrifft etwa das Verhältnis zwischen *Negation und Konstruktion* und den Anspruch, eine radikale und umfassende Gesellschaftstransformation – in-gegen-und-jenseits[15] einer von Herrschaft geprägten Gesellschaft – anzustreben. Gerade daraus entspringt das Anliegen, *konkrete Utopien* zu schaffen sowie *präfiguratives* Handeln im »Hier & Jetzt« zu intendieren. Schließlich mögen Versuche, *gewählte Mittel und angestrebte Ziele* in einen harmonischen Einklang und in eine adäquate Entsprechung zu bringen, zwar einer hehren Absicht in der anarchistischen Theorie folgen, erweisen sich allerdings in der Praxis innerhalb widersprüchlicher gesellschaftlicher Bedingungen notwendigerweise als permanente Herausforderung. Dabei gilt es aber aus der Paradoxie selbst kein Dogma zu machen, dagegen vielmehr auch das in Frage zu stellen, was Pierre Bourdieu als »Paradox der *doxa*« bezeichnet, nämlich die

> »Tatsache, daß die Weltordnung, so wie sie ist, mit ihren Einbahnstraßen und Durchfahrverboten […] ihren Verpflichtungen und Sanktionen *grosso modo* respektiert wird und daß es nicht zu mehr Zuwiderhandlungen oder Subversionen, Delikaten und ›Verrücktheiten‹ kommt […]. Oder daß sich, was noch erstaunlicher ist, die bestehende Ordnung mit ihren Herrschaftsverhältnissen, ihren Rechten und Bevorzugungen, ihren Privilegien und Ungerechtigkeiten, von einigen historischen Zufällen abgesehen, letzten Endes mit solcher Mühelosigkeit erhält und daß die unerträglichen Lebensbedingungen so häufig als akzeptabel oder sogar natürlich erscheinen können« (Bourdieu 2005: 7).

Derartige Phänomene werden im Verlauf der Arbeit betrachtet. Doch zunächst gehe ich auf die wohl markanteste Benennung der Paradoxität im Anarchismus ein: dem Vorwurf von Marx an

Proudhon. Marx kritisiert Proudhon zutreffend für dessen verkürzte Beschreibung des Kapitalismus, mit welcher er die Form des bürgerlichen Privateigentums als konkrete historische Eigentumsbeziehung nicht verstehe. Für den vorliegenden Zusammenhang interessant ist der Vorwurf, dies resultiere aus Proudhons »kleinbürgerlichen« Denkstrukturen. Diese Ansicht verkam zu einem dauerhaft wiederholten, vulgär verstandenen Klischee. Um der Frage nachzugehen, inwiefern hinter dieser Auseinandersetzung unterschiedliche Umgangsweisen mit gesellschaftlichen Widersprüchen stehen, sind die politischen Zerrbilder loszulassen, mit welchen auf anachronistische Weise Identität gebildet und Autorität behauptet werden sollen. So erläutert Marx dem Publizisten Pawel Annenkow seine Kritik an Proudhons Buch *Philosophie der Staatsökonomie oder Notwendigkeit des Elends* (1847/1966) und stellt dessen »bürgerliche« – mit anderen Worten »idealistische«[16] – Denkweise heraus, mittels derer Proudhon Kategorien und Ideen von materiellen Verhältnissen entkoppele und als immerwährend ansehen würde. Jene Gegensätze – namentlich von Besitzenden und Mittellosen –, die Proudhon analysiert und in ein *gutes Gleichgewicht* bringen will, möchte Marx in der sozialen Revolution mit dem Sozialismus überwinden. Am Ende des Briefes schreibt er:

> »Herr Proudhon ist von Kopf bis Fuß Philosoph, Ökonom des Kleinbürgertums. In einer fortgeschrittenen Gesellschaft und durch den Zwang seiner Lage wird der Kleinbürger einesteils Sozialist, andernteils Ökonom, d.h., er ist geblendet von der Herrlichkeit der großen Bourgeoisie und hat Mitgefühl für die Leiden des Volkes. Er ist Bourgeois und Volk zugleich. Im Innersten seines Gewissens schmeichelt er sich, unparteiisch zu sein, das rechte Gleichgewicht gefunden zu haben, das den Anspruch erhebt, etwas anderes zu sein, als das rechte juste-milieu. Ein solcher Kleinbürger vergöttlicht den Widerspruch, weil der Widerspruch der Kern seines Wesens ist. Er selber ist bloß der soziale Widerspruch in Aktion. Er muß durch die Theorie rechtfertigen, was er in der Praxis ist, und Herr Proudhon hat das Verdienst, der wissenschaftliche Interpret des französischen Kleinbürgertums zu sein, was ein wirkliches Verdienst ist, da das Kleinbürgertum ein integrierender Bestandteil aller sich

vorbereitenden sozialen Revolutionen sein wird« (MEW 27: 462).

Worauf Marx in diesem Zusammenhang im Wesentlichen hinaus möchte, ist, dass die soziale Position des Theoretikers sein Denken maßgeblich prägt und im Falle Proudhons (der sich selbst aus ärmlichen Verhältnissen hochgearbeitet hatte, seine Werke als Autodidakt schrieb und veröffentlichte) dessen »Vergöttlichung des Widerspruchs« erklären würde. Proudhon löse den Widerspruch – welcher im Eigentum als konkreter historischer Form und gesellschaftlicher Beziehung begründet liegt – daher nicht auf, verwirft hingegen das Eigentum an sich, während er gleichzeitig eine Umverteilung der Produktionsmittel fordert, in der Annahme, damit wäre der Kapitalismus überwunden.[17] Er bediene sich der *Antinomien* Kants um Gegensätze zu konstruieren, die er gleichwohl nicht aufzulösen anstrebe. »Danach haben alle Dinge in der wirklichen Welt ihre schlechte und gute Seite, sie bewegen sich in einem ›Einerseits – Andererseits‹, ohne daß diese beiden Seiten als Momente einer unauflösbaren Totalität begriffen würden« (Lenk 1973: 93). Als selbst erklärter Wissenschaftler bilde sich Proudhon ein, über den materiellen Verhältnissen zu schweben und sie beurteilen zu können – ein Vorwurf, den Marx keineswegs auf sich selbst anwendet, schließlich stehe seine Theorie auf dem Boden des »wissenschaftlichen Sozialismus«. Interessanterweise schrieb Marx fast 20 Jahre nach dem Brief an Annenkow einen zweiten, anlässlich des Todes von Proudhon, an den sozialistischen Redakteur Johann Baptist Schweitzer. Darin wiederholt er seine Kritik an Proudhons Eigentumsbegriff, weist aber auch auf dessen Verdienste und Popularität hin. In Bezug auf Umgangsweisen mit gesellschaftlichen Widersprüchen endet er mit:

> »Proudhon neigte von Natur zur Dialektik. Da er aber nie die wirkliche wissenschaftliche Dialektik begriff, brachte er es nur zur Sophistik. In der Tat hing das mit seinem kleinbürgerlichen Standpunkt zusammen. Der Kleinbürger ist […] zusammengesetzt aus einerseits und andererseits. So in seien ökonomischen Interessen, und *daher* in seiner Politik, seinen religiöse,

> wissenschaftlichen und künstlerischen Anschauungen. So in der Moral, so in everything. Er ist der lebendige Widerspruch. Ist er dabei, wie Proudhon, ein geistreicher Mann, so wird er bald mit seinen eigenen Widersprüchen spielen lernen und sie je nach Umständen zu auffallenden, geräuschvollen, manchmal skandalösen, manchmal brillanten Paradoxen ausarbeiten. Wissenschaftlicher Scharlatanismus und politische Akkomodation [= Anpassung] sind von solchem Standpunkt unzertrennlich« (MEW 16: 31f., Anmerk.: J.E.).

Wiederum stellt Marx das »sophistische«, antinomische Denken Proudhons als eines seiner wesentlichen Stilelemente heraus und erklärt dieses aus dessen widersprüchlicher sozialstruktureller Position. Aus diesem Grund sei er – zur Rechtfertigung seiner eigenen Position – gezwungen, mit den Widersprüchen zu spielen, sie zu vermitteln und gewissermaßen zu affirmieren. Er arbeite sie zu *Paradoxien* aus, welche er für unauflöslich halte und unterschiedlichen Situationen entsprechend anpassen würde.[18] Dahingehend beachtlich ist Marx' Lob im ersten Zitat, es sei Proudhons Verdienst, »wissenschaftlicher Interpret des französischen Kleinbürgertums zu sein […] [da dieses] ein integrierender Bestandteil aller sich vorbereitenden sozialen Revolutionen sein« (Marx 1846: 105) werde. Demnach sieht Marx eine Notwendigkeit gegeben, von der Konstitution des Bewusstseins der jeweiligen Zeit und sozialen Klassen auszugehen, um gesamtgesellschaftliche Veränderungen zu initiieren. Die wirkliche Leistung Proudhons bestünde weitergedacht also darin, aus einer bestimmten gesellschaftlichen Position heraus nach Möglichkeiten des Umgangs mit gesellschaftlichen Widersprüchen zu suchen.[19] Dieser Versuch ist offensichtlich anders gestaltet als jener von Marx selbst, der im Sozialismus als Gesellschaftsform die dialektische Synthese des ökonomischen Widerspruchs sieht. Dabei bleibt unklar, ob er als zentralen Widerspruch jenen zwischen der Entfaltung der Produktivkräfte bei den ihnen hinterher hinkenden Produktionsverhältnissen, oder eher einen *politischen* zwischen den bürgerlichen Klassen und ihren Feinden ansieht (Reitz

2013: 118). In jedem Fall begnüge Marx sich nicht mit paradoxen Gedankenspielereien, wie Proudhon es tue. Im Übrigen geht Proudhon selbst auf die Kritik ein und schreibt, der »Leser hüte sich davor, in diesem Antagonismus, diesen Gedankensätzen, diesen Ausgleichungen nur eine geistige Sophisterei von mir zu sehen. Ich weiß, dass eine einfältige Theorie wie Kommunismus oder Staatsabsolutismus viel leichter zu fassen ist als die Untersuchung der Antinomien. Aber der Fehler liegt nicht bei mir, der ich nur einfacher Beobachter und Erforscher der Reihen bin« (Proudhon 1866/1963c: 333).

Was also, wenn in Proudhons Denkweise wirklich zumindest eine Variante anarchistischen Denkens insgesamt zum Ausdruck kommt? Was, wenn ein Denken in Paradoxien tatsächlich als Merkmal auch der politischen Theorie des Anarchismus gelten müsste? Zumindest Bernard Voyenne lädt in seiner Darstellung des Proudhon'schen Denkens dazu ein, diese Herangehensweise zu verfolgen:

> »Proudhon verneint das Prinzip des Nicht-Widerspruchs, zumindest in seiner banalen Form, und eben das hat ihm die ständige Anklage wegen Paradox-Verbrechens eingetragen. In seinen Augen ist es die Wirklichkeit selbst, die widersprüchlich ist, weil sie aus dem Konflikt zwischen gegensätzlichen Werten besteht. […] Proudhon denkt in Widersprüchen; das ist eine Tatsache: er wendet sich gegen ein für allemal empfangene Ideen […] [und versucht] Widerspruch auszudrücken. […] Den Anspruch zu erheben, Widersprüche zu lösen – anders gesagt: die Bewegung des Fortschritts irgendwo anzuhalten – heißt unweigerlich die Herrschaft eines neuen Absolutismus und infolgedessen der Intoleranz und des Todes zu öffnen. Es gibt keine definitive Wahrheit, sondern nur Teilwahrheiten, die ohne ihre Komplementärwahrheiten höchstens Halbwahrheiten sind« (Voyenne 1982: 19–22).

Um einen Gedankensprung in aktuellere Debatten zu wagen, in denen sich diese Problematik fortsetzt: Bini Adamczak schreibt, im Marxismus habe es Debatten über den »richtigen Zeitpunkt« der Revolution, die zwischen (ökonomischen und historischen) Determinismus und (politischen) Voluntarismus oszillierten,

gegeben (Adamczak 2017: 89). Dabei übersieht Adamczak, dass sie für die *voluntaristische* und für die *deterministische* Herangehensweise an diese Problematik jeweils ein Zitat von Marx anführen kann, nicht jedoch für jene *dritte Option*, also der Entfaltung des sozial-revolutionären Potenzials durch »Produktionsverhältnissen und Verkehrsformen, die sich parallel zu den dominanten entwickeln, um sie schließlich zu ersetzen« (Ebd., → 5.4.2). Die Schaffung von parallel existierenden Organisationsformen zu den bestehenden der vorgegebenen Herrschaftsordnung, ist keineswegs ein zu vernachlässigender strategischer Ansatz innerhalb der Arbeiter*innenbewegung oder anderen oppositionellen Strömungen. Vielmehr lag darin eine wesentlichste Strategie sozialistischer Bewegungen, die sich in selbstorganisierten Grund- und Volkshochschulen, Sportvereinen und Freizeitheimen, Kollektivbetrieben, Konsumgenossenschaften, Wohnungsgenossenschaften, Sparkassen und Volksbanken sowie partizipativen Mitbestimmungsgremien in Form von Räten, anschaulich manifestierte und institutionalisierte. Entgegen Adamczaks Behauptung handelt es sich beim Aufbauen und Ausweiten von erstrebenswerten Parallelorganisationen und sozialen Beziehungen eben nicht um eine dritte *marxistisch inspirierte* Strategie. Vielmehr kann diese *Freiraumstrategie* als genuin anarchistisch bezeichnet werden, wie Erik Olin Wright plausibel herausarbeitet (Wright 2017: 414f., 435–452). Sie ist daher gleichermaßen von den Strategien revolutionärer Avantgardegruppierungen (Parteikommunismus) und reformorientierter Parteien (Sozialdemokratie) zu unterscheiden, die sich stark auf marxistische theoretische Annahmen bzw. deren ideologischer Fragmente beziehen und ihre Politik dem Staat zuordnen. Darüber hinaus sind anarchistische Strategien auch etwas anderes als evolutionäre Verbandspolitik und Aufklärungsarbeit (Linksliberalismus).

Proudhon selbst hatte Anteil an der Schaffung lebendiger Parallelorganisationen, indem er an der Gründung proto-gewerkschaftlicher *Arbeiterbörsen* mitwirkte, in welchen

Arbeiter*innen sich gemeinsam organisierten, sich gegenseitig Aufträge vermittelten, in Kassen zur Unterstützung von Arbeitslosen einzahlten und Selbstbildung betrieben. Insofern stellten diese Formen selbstorganisierter gegenseitiger Hilfe und praktischer Solidarität einen naheliegenden Umgangsversuch mit den Widersprüchen der kapitalistischen Gesellschaft dar, der für den bürgerlichen Staat eine weit größere Bedrohung darstellte, als gelegentliche Hungeraufstände oder die bloße Forderung nach politischen Mitspracherechten. Überlegungen, wie die grundlegenden Widersprüche möglicherweise aufgelöst oder zumindest transzendiert werden könnten, schließen diese Ansätze der Selbstorganisation nicht aus. Jene konzentrieren sich aber auf Versuche zur Milderung bestimmter Probleme und die Erfüllung konkreter Bedürfnisse. Dass dies in einer von Herrschaftsverhältnissen durchzogenen Gesellschaft selbst nur auf widersprüchliche, gebrochene und experimentelle Weise geschehen oder ansonsten gar nicht gelingen kann, ist dabei evident. Um dies theoretisieren zu können, wird dem Denken in Paradoxien nachgegangen.

2.2.2 Die sozialistische Spannung im Politikbegriff

Im *Manifest der Kommunistischen Partei* schreiben Marx und Engels in einer berühmten Passage:

> »Sind im Laufe der Entwicklung die Klassenunterschiede verschwunden und ist alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter. Die politische Gewalt im eigentlichen Sinne ist die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern. Wenn das Proletariat […] die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so […] [tritt an] die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen […] eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (Marx/Engels 1844/2009: 43).

Gelesen als historisches Dokument, welches von einem spezifischen Standpunkt heraus mit klarer Intention formuliert wurde, verdichtet sich darin beispielhaft eine Auseinandersetzung, welche seinerzeit im sozialistischen Lager geführt wurde. Marx und Engels analysieren *Politik* als politisches Herrschaftsverhältnis, weswegen Kommunist*innen sich politisch (in einer Partei) organisieren müssten, um *eine andere politische Herrschaft* ausüben zu können. Die Übernahme der Staatsmacht und die Errichtung einer *Diktatur des Proletariats* wären demnach die Vorbedingungen für die grundlegende Umgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft, ermöglichten die Vergesellschaftung der Produktionsmittel und damit die Abschaffung der Klassenunterschiede. Letztendlich würde der Staat als Manifestation politischer Herrschaft »absterben« und einer »freien Assoziation« der Produzierenden weichen, welche zugleich eine herrschaftsfreie Form der politischen Organisation des Gemeinwesens darstellen würde (Engels 1962: 261ff., vgl. Lenin 1970: 330ff.). In diesem Sinne bezeichnete Proudhon den gegenseitigen, freien »politischen Vertrag« als *Föderation* (Proudhon 2017: 54) und meint, diese sei »sicherlich die höchste Stufe, die der politische Geist bis jetzt erklommen hat. […] Sie löst alle Schwierigkeiten, die durch die Vereinigung der Freiheit mit der Autorität entstehen« (Ebd.: 56).

Während Gewerkschafter*innen sich auf ökonomische Kämpfe konzentrierten und im anarchistischen Syndikalismus ein Primat der Ökonomie entgegen der Parteipolitik gesetzt wurde, schlägt vornehmlich Lenin den entgegengesetzten Weg ein und formulierte ein Primat der Politik (vgl. Lenin 1970). Auch Gramsci, welcher die ökonomistische Verengung des klassischen Marxismus maßgeblich durch eine kulturelle Dimension ergänzt und die Notwendigkeit der Machtaneignung innerhalb der Zivilgesellschaft thematisiert, geht es damit um das Erringen der politischen Herrschaft (Gramsci, in: Becker et. Al. 2013: 20–35, 241–273). Ebenso geht es Luxemburg, welche kommunistische Parteipolitik als Ausdruck organisierter Macht des Proletariats – im Sinne der Parole der Ersten Internationale

»Die Befreiung der Arbeiterklasse muss das Werk der Arbeiterklasse selbst sein« – repolitisiert, um die Eroberung der Staatsmacht. Gleichwohl bleibt das ambivalente Verhältnis gegenüber *der* Politik, wie es im frühen Sozialismus auftrat, mit der Kritik von sozialistischen Basisbewegungen an der Institutionalisierung und Ausdehnung sozialdemokratischer Parteien bestehen. Dies zeigt sich bspw. In den rätekommunistischen Theorien von Anton Pannekoek, Paul Mattick, Karl Korsch, Otto Rühle oder Sylvia Pankurst (Klopotek 2021).[20] Auch in späteren Phasen, etwa bei der Entstehung der Neuen sozialen Bewegungen in den 1960er Jahren oder der autonomen Bewegung der 1980er Jahre bis hin zur globalisierungskritischen Bewegung um die Jahrtausendwende, kam immer wieder das sozialistische Unbehagen mit der Politik zum Ausdruck. Aus sozialistischer Perspektive kann Politik nicht neutral sein, weil sich in ihr die antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse widerspiegeln. Darüber hinaus weist sie auch eine relative Autonomie auf, wie die marxistischen Staatstheoretiker*innen, beginnend mit Poulantzas (1978/2002) und fortgeführt u.a. von Joachim Hirsch (2005) und Bob Jessop (1990), herausarbeiten. Zudem kommt der autonome Marxismus, wie er u.a. von John Holloway (2005) vertreten wird, um den Widerspruch der Bezugnahme auf Politik bei ihrer gleichzeitigen Problematisierung nicht herum. Ferner wäre auch noch die Linie der »Wertkritik« um Robert Kurz zu nennen, in der Politik kritisiert wird (Kurz 1997). Konsequenter als diese ist allerdings Johannes Agnoli (s.u.), der schreibt, die

> »wirkliche Autonomie besteht nicht in der Gestaltung von Räumen, die kapitalfrei oder für das Kapital unwichtig sind oder durch Uneinigkeit der Einzelkapitale verfügbar werden für einen vom Staat besorgten Ausgleich. Sie besteht vielmehr nur bei einer von Grund auf verwirklichten Unabhängigkeit der Politik vom allgemeinen Kapitalverhältnis. Und das will heißen: Das Politische ist wirklich autonom nur als Revolution, als Praxis, die die Logik der kapitalistischen Entwicklung durchkreuzt und alle Subsumption unter die Verwertung aufhebt« (Agnoli 1995: 22f.).

Dieser Aussage würde auch der orthodoxe marxistische Denker Wolfgang Harich in seiner *Kritik der revolutionären Ungeduld* (Harich 1971) zustimmen – wobei die daraus gezogene Schlussfolgerung entgegengesetzt zu jener Agnolis ausfällt, weil er nicht mit der 68er-Bewegung sympathisiert. Harichs bekannte Kritik am Anarchismus verfehlt diesen größtenteils, weil er sich an Strohpuppen abarbeitet (individualistisches Freiheitsverständnis), Unterstellungen tätigt (Unterstützung von Regierungspolitik im Ersten Weltkrieg), Projektionen anwendet (Anarchismus als Religionsersatz) und ihm auf unzulässige Weise die Defizite der 68er-Bewegung zuschiebt (Institutionenkritik). Weil mit dem Anarchismus das »Endziels der Revolution, unter Mißachtung ihrer objektiven gesellschaftlichen Voraussetzungen [vorwegnehmen würde, führe ihn dies zur] Entpolitisierung seiner eigenen Aktivität« (Ebd.: 31). Für Harich ist dies »keineswegs paradox«. Ferner schreibt er:

> »In der Anarchie wird politisches Verhalten per definitionem gegenstandslos sein; denn Politik, der das Merkmal der Staatsbezogenheit fehlte, wäre ein Widerspruch in sich, ein hölzernes Eisen. Wer also die Anarchie übergangslos, unter Auslassung des revolutionären Staates zu verwirklichen gedenkt, dem muß es fernliegen, einer herrschenden reaktionären, konservativen oder reformistischen Politik radikale Alternativen entgegenzusetzen, die mit ihr in dem Punkt übereinstimmen, selbst noch politischer Natur zu sein. Die Liquidation jeder Art von Politik ist für ihn die einzig akzeptable Alternative, und solange diese sich nicht realisieren läßt, wird das abstrakt-pauschale Nein zum Politischen überhaupt ihm als vorläufiger Ersatz dienen. Es ist dies der Grund, aus dem der Anarchismus einerseits den wichtigsten politischen Problemen mit einer immer wieder verblüffenden Konzeptions- und Ratlosigkeit begegnet und andererseits eine merkwürdige Vorliebe dafür hat, sich fanatisch der Revolutionierung von Lebensbereichen zu widmen, die politisch dermaßen belanglos sind, daß die regulären Parteien, welcher Richtung auch immer, sie achtlos zu übergehen pflegen oder allenfalls ein nur geheucheltes Interesse für sie übrig haben« (Ebd.).

Der orthodox-marxistische Kritiker erkennt wesentliche

Merkmale des Anarchismus, die er aber nicht adäquat verstehen und interpretieren kann, da er sie in den eigenen dogmatischen Kategorien misst (Ziel des politischen Umsturzes): Im Anarchismus wird Politik als dem Staat zugeordnet verstanden und deswegen abgelehnt. Als Folge der Verweigerung einer revolutionären Machtübernahme wird keine alternative Politik formuliert. Für explizit politische Themen interessieren sich Anarchist*innen kaum, dafür jedoch für Veränderungen in einer Vielzahl anderer Lebensbereiche. Trotz dieser zutreffenden Beobachtung, verkennt Harich die Spezifik des anarchistischen Denkens, welches auf die prozessuale Auflösung von Politik als Herrschaftsverhältnis und seine graduelle Ersetzung durch eine qualitativ andere Organisation von Gemeinwesen abzielt. Dass Harich den Anarchismus darin nur missverstehen kann, ist grundlegend unterschiedlichen Verständnissen von historischer Entwicklung, Utopie, Strategie und revolutionären Subjekten geschuldet.

Auch wenn die Debatten im Anarchismus anders gelagert sind und ihnen zumeist eine Kritik am marxistischen Politikverständnis – v.a. aber aus den daraus gezogenen Konsequenzen – inhärent ist, zeigt sich auch in ihnen bei näherer Betrachtung eine hochgradig ambivalente Bezugnahme auf Politik. Bei Peukert scheint das Klischee der anarchistischen Ablehnung aller Politik erfüllt, wenn er schreibt: »[W]ir Anarchisten [stehen] auf dem Standpunkte: die Arbeiterschaft habe zunächst die wirtschaftliche Umgestaltung, d.h. die Besitzergreifung der sozialen Güter […] zu Gunsten der Gesammtheit vorzunehmen und die gesammte Staatsorganisation – mithin auch die damit verbundene politische Macht – zu zerstören« (Peukert 1887b). Auch wenn Peukerts Formulierung propagandistisch ist, folgt sie durchaus der anarchistischen Tradition. Nach der Spaltung der Ersten Internationale, heißt es im Gründungsdokument der *Anti-Autoritären Internationale*, dem am 16.9.1872 geschlossenen *Pakt von Saint-Imier:* Die Teilnehmenden erklären,

»1. Daß die Zerstörung jeder politischen Macht die erste Pflicht des

> Proletariats ist;
> 2. Daß jede Organisation einer sogenannten provisorischen und revolutionären politischen Macht, um diese Zerstörung herbeizuführen, nur ein Betrug mehr sein kann und für das Proletariat ebenso gefährlich wäre, als alle heute bestehenden Regierungen;
> 3. Daß nach Verwerfung jedes Kompromisses zur Durchführung der sozialen Revolution die Proletarier aller Länder außerhalb jeder Bourgeoisiepolitik die Solidarität der revolutionären Aktion einrichten müssen« (zitiert in: Santillián/Peiró 1986: 156f.).

Dagegen formuliert Kropotkin 20 Jahre nach dem Pakt und wenig später als Peukert 1892:

> »Eine freie Gesellschaft muß sich in harmonischer Übereinstimmung mit der neuen ökonomischen Geschichtsphase eine neue Organisation freier Gruppen und freier Gruppenföderationen suchen. Jeder ökonomischen Phase entspricht eine politische Phase und es würde nicht möglich sein, das Privateigentum anzutasten, fände man nicht zugleich einen neuen Modus für das politische Leben« (Kropotkin 1973: 106).

Für kommunistische Anarchist*innen wäre demnach die Schaffung verschiedener *ökonomischer und politischer alternativer Parallelorganisationen* eine sinnvolle Strategie, gälte es das »Privateigentum anzutasten«, also den Kapitalismus insgesamt zu überwinden. Wenn es dazu aber einen »neuen Modus für das politische Leben« brauche, heißt dies letztendlich, dass eine *herrschaftsfreie politische Organisation* des Gemeinwesens[21] prinzipiell vorstellbar ist und ausgearbeitet werden kann (→ 3.3.2 und 3.3.3). Dass der Begriff der »Politik« unter Sozialist*innen erst ab einem gewissen Zeitpunkt Verwendung fand, während er von revolutionären Sozialist*innen, aus welchen die Anarchist*innen hervorgingen, *abgelehnt* wurde, erwähnt Voltairine de Cleyre: »[T]his branch uppre Anarchist party came out uppre old Socialist party, and originally represented the revolutionary wing uppres party, as opposed to those who took up the notion of using politics« (de Cleyre 1914: 90). Sehr aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch das Denken Rockers. Prägnant schreibt er, wenn »die

Eroberung der politischen Macht der Sozialdemokratie als die wichtigste Aufgabe erscheint, die der Verwirklichung des Sozialismus vorausgehen muß, so ist für den Anarchismus die Abschaffung jeder politischen Macht von ausschlaggebender Bedeutung« (Rocker 1900). Mit dieser Aussage bezieht er sich jedoch explizit auf sozialdemokratische Parteipolitik und kritisiert zugleich Politik im staatlichen Rahmen, nicht *Politik an sich*. Auch in der programmatischen Schrift *Prinzipienerklärung des* Syndikalismus macht er diese Haltung deutlich:

> »Als Gegner jeder staatlichen Organisation verwerfen die Syndikalisten die sogenannte Eroberung der politischen Macht, und sehen vielmehr in der radikalen Beseitigung jeder politischen Macht die erste Vorbedingung zu einer wahrhaft sozialistischen Gesellschaftsordnung. Die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ist aufs engste verknüpft mit der Beherrschung des Menschen durch den Menschen, so daß das Verschwinden der einen notwendigerweise zum Verschwinden der anderen führen muß« (Rocker 1919).

Dieser Perspektive bleibt Rocker auch in einer Spätschrift treu, in welcher er retrospektiv zusammenfasst, jene Parteien, »die sich einst aufgemacht hatten, die politische Macht unter der Flagge des Sozialismus zu erobern, sahen sich durch die eherne Logik der Bedingungen *gezwungen*, ihre sozialistischen Überzeugungen der Politik der Nationalstaaten zu opfern. Die politische Macht, die sie erobern wollten, hatte allmählich ihren Sozialismus erobert, bis kaum mehr übrigblieb als der Name« (Rocker 1945: 24). Seine Kritik richtet sich vorrangig darauf zu verdeutlichen, dass die sozialistischen Parteipolitiker*innen das *Wesen von Politik* im staatlichen Rahmen verkennen, ignorieren oder leugnen und damit unwissentlich oder willentlich deren Bedingungen akzeptieren und übernehmen, somit aber ihren eigenen Ansprüchen systematisch nicht genügen können. Deswegen stellt er klar:

> »Es ist dem Anarchosyndikalismus oftmals vorgeworfen worden, dass seine Anhänger kein Interesse an der politischen Struktur der

> verschiedenen Länder und konsequenterweise kein Interesse an den tagespolitischen Kämpfen besäßen. Diese Vorstellung ist gänzlich falsch und entspringt entweder völliger Ignoranz oder vorsätzlicher Verdrehung der Tatsachen. Es ist nicht der politische Kampf als solcher, der die Anarchosyndikalisten von den modernen Arbeiterparteien grundsätzlich und taktisch unterscheidet, sondern die Form des Kampfes und die Ziele, die er anstrebt« (Rocker 1945: 29).

Von einer generellen anarchistischen Ablehnung *der* Politik im Sinne einer Form der Organisierung und Regulierung von Gemeinwesen zu sprechen, ist deswegen unzulänglich.[22]

Gleichwohl wird in allen Strömungen des Anarchismus das Politikmachen einer harschen Kritik unterzogen. Diese bezieht sich zwar zunächst eindeutig auf *staatliche Politik*, etwa durch eine Kritik am Souveränitätsprinzip, dem Gewaltmonopol und seiner Verknüpfung mit der »künstlichen«, imaginären Gemeinschaft der Nation (Anderson 2005). Weiterhin wird im Anarchismus die Form moderner demokratischer Parteipolitik mit ihren Prinzipien der Mehrheitsentscheidungen, der Repräsentation, ihrer Tendenz zur Hierarchisierung und homogenisierenden Meinungsbildung, kritisiert. Doch auch darüber hinaus werden *politische Logiken* kritisiert, insofern sie mit im weiteren Sinne staatlichen Prinzipien und Logiken verknüpft seien, die auch auf tendenziell selbstorganisierte Gruppierungen übertragen werden. In letzterer Hinsicht ist genauer zu prüfen, inwiefern *Politik als solche* kritisiert wird. In einem Beitrag zu den Bedingungen und Möglichkeiten sozialer Revolution formuliert Wolfram Beyer abschließend:

> »Es geht um die Handlungsfähigkeit der Menschen, die Wiederaneignung der Politik durch gesellschaftliche Selbstbestimmung. Die Praxis ist dann Selbsttätigkeit statt Delegation von Verantwortung und Interessen; es ist auch Entzug sozialer ökonomischer und politischer Unterstützung, statt Wahl einer richtigen Partei. Die Perspektive der Sozialen Revolution ist eine Humanisierung der Gesellschaft, die darin liegt, daß Politik als Machtkämpfe, nämlich als real existierende Politik kritisiert und schließlich am Ende ins Museum der Geschichte gebracht wird« (Beyer 1991: 23).

Die Aussage scheint einen klaren Widerspruch zu beinhalten, wenn Beyer einerseits eine »Wiederaneignung der Politik durch gesellschaftliche Selbstbestimmung« anstrebt, während er zugleich »real existierende Politik« kritisieren und abschaffen möchte. Mit dem hier vertretenen Ansatz handelt es sich um ein Paradox, welches *Politik* in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen auszeichnet. Beyer gibt dementsprechend wieder, was als grundsätzliche anarchistische Herangehensweise gelten kann: Eine unauflösbare Gleichzeitigkeit in der Bezugnahme auf und der Ablehnung von Politik.[23] Dies führt zum Ausgangspunkt der ambivalenten Betrachtung *von und dem Unbehagen mit Politik im Sozialismus* zurück, welche hier – Bonanno (1995) paraphrasierend – als *sozialistische Spannung* bezeichnet wird.

2.2.3 Die Verwendung des Politikbegriffs in der zeitgenössischen anarchistischen Theorie

Um der Fragestellung dieser Arbeit nachgehen zu können, ist selbstredend zu benennen, welches Politikverständnis der Untersuchung zugrunde gelegt wird. Damit geht es nicht um eine scholastische Debatte über die »richtige« oder »falsche« Verwendung von Begriffen. Intellektuelle Auseinandersetzungen, die allein auf einer definitorischen Ebene stattfinden, eignen sich nicht und sind nicht zielführend, um adäquate anarchistische Theorie auszuarbeiten.

Deswegen folgt zunächst ein Überblick über zeitgenössische Denker, die im überschaubaren Feld der *anarchistischen politischen Theorie* für das anarchistische Politikverständnis als relevant gelten können. Den von Sorel und de Lagasnerie inspirierten methodisch vorausgesetzten Arbeitsbegriff von Politik (→ 2.4.1) werde ich von den hier dargestellten Verständnissen unterscheiden.

Murray Bookchin, der Vordenker des *libertären Kommunalismus* und der *sozialen Ökologie*, verwendet einen

ähnlichen Politikbegriff wie Hannah Arendt, der am Ideal der antiken Polis orientiert ist (Bookchin 1992: 175-184, → 3.3). Dieses *idealistische Verständnis* wird am Ausgangspunkt dieser Arbeit mit der Theoretisierung von (Anti-)Politik verworfen, um Politik umfassender problematisieren und ihre tendenzielle Zuordnung zu staatlichen Logiken und Institutionen kritisieren zu können. Darüber hinaus werden Politikkonzeptionen abgelehnt, welche sich auf abstrakt-philosophische und ahistorische Weise an antiken Vorbildern orientieren (vgl. Graeber 2007e). Um eine Abgrenzung vornehmen zu können, wird dazu Bookchins Darstellung ausführlich zitiert:

> »Potentiell könnte das Gefühl der Machtlosigkeit, das zum allgemeinen Unbehagen geworden ist, auch in unserer Zeit zum Ausgangspunkt einer dualen Machtverteilung in den großen Nationalstaaten der westlichen Welt werden. Bewußte Bewegungen, die nach Wegen suchen, um von einem zentralisierten, staatlichen ›hier‹ zu einem bürgerlichen, dezentralisierten und konföderalen ›dort‹ zu gelangen – Bewegungen, die die Forderung nach kommunaler Konföderation als Alternative des Volkes zu der heutigen Machtzentralisierung erheben können – sind bisher noch nicht entstanden. Wenn wir nicht versuchen wollen – vergeblich, wie ich meine – den Mythos von der Erhebung des Proletariats wiederzubeleben […], dann werden wir gezwungen sein, Gegen-*Institutionen* zu schaffen, die der Macht des Nationalstaats Widerstand entgegensetzen. […]
>
> Ich zögere nicht, hier das Wort *Politik* zu benutzen, solange es in der hellenischen Bedeutung als das Regieren der Gemeinschaft oder *Polis* durch Volksversammlungen verstanden wird und nicht als staatlicher Apparat und parlamentarische Aktivität. […] Diese Beobachtung können wir an Gemeinschaften in der ganzen Welt machen – Gemeinschaften, deren Solidarität die Aussicht auf eine neue Politik des libertären Kommunalismus eröffnet, woraus dem Nationalstaat eines Tages eine Gegenmacht erwachsen kann. Ich muß aber als *Bedingung* betonen, daß wir hier von einer Bewegung reden und nicht von isolierten Fällen, wo Menschen in einer einzigen Gemeinde die Kontrolle über deren Verwaltungssystem erlangen und dieses auf der Grundlage von Nachbarschaftsversammlungen umstrukturieren. Wir setzen also voraus, daß eine Bewegung existiert, die eine Gemeinde nach der anderen reformiert und zwischen ihnen ein System konföderaler Beziehungen etabliert; ein System, welches dann eine eigenständige Regionalmacht

verkörpert« (Bookchin 1992: 182ff.).

Der dieser Arbeit zu Grunde gelegte Gedanke ist, dass sich das von Bookchin skizzierte Modell – wie es im *demokratischen Konföderalismus* der kurdischen Autonomiebewegung[24] und in munizipalistischen Bewegungen (Barcelona En Comú 2019) umgesetzt wird – wenn es konsequent weitergedacht und umgesetzt werden würde, nicht als »eigentliche« oder »wirkliche« *politische Organisation* zu begreifen wäre, sondern weniger empathisch aufgeladen, inhaltlich bspw. Als *Selbstverwaltung* bezeichnet werden müsste, deren konkrete Ausprägungen wiederum ihrerseits in Frage gestellt werden.

Dagegen verwendet **David Graeber** den Politikbegriff in seinen verschiedenen gebräuchlichen Facetten[25] (→ 3.3). Nach Graebers Ansicht gründe sich die »politische Ontologie« der Linken auf die Fähigkeit zur »Imagination« (Ebd.: 46). Dies erweitert er in einem Essay über die subversive politische Kraft von Kunst (Graeber 2012e: 79–105). Mit diesen Überlegungen kommt Graeber zu einer Schlussfolgerung, die für sein Politikverständnis signifikant ist:

> »This is the essence of politics. Politics is that dimension of social life in which things really do become true if enough people believe them. The problem is that in order to play the game effectively, one can never acknowledge its essence. No king would openly admit he is king just because people think he is. Political power has to be constantly recreated by persuading others to recognize one's power; to do so, one pretty much invariably has to convince them that one's power has some basis other than their recognition. That basis may be almost anything – divine grace, character, genealogy, national destiny. […] In this sense politics is very similar to magic, which in most times and places […] is simultaneously recognized as something that works because people believe that it works; but also, that only works because people do not believe it works only because people believe it works. This why magic […] always seems to dwell in an uncertain territory somewhere between poetic expression and outright fraud. And of course the same can usually be said of politics. If so, for the art world to recognize itself as a form of politics is also to recognize itself as something both magical, and a confidence game – a kind of scam« (Graeber 2012e: 94).

In einer post-situationistischen Tradition stehend, ist für Graeber die Dimension des Imaginären für Politik entscheidend, was sie daher auch grundlegend auszeichne (Graeber 2009: 509–537, Ehrenreich 2007). Demgegenüber wäre die institutionalisierte, formalisierte und bürokratische Politik des politischen Systems oder des Staates als »Verwaltung« zu begreifen – was vermutlich einer der Gründe ist, warum sich Graeber auch der (unpolitischen bzw. entpolitisierenden) Bürokratie widmet (Graeber 2015) und mit Marshall Sahlins einige anthropologische Aufsätze über die Bedeutung des Königtums veröffentlichte (vgl. Graeber/Sahlins 2017). Zweifellos ist die symbolisch-imaginäre Dimension – insbesondere in einer Gesellschaftsform, die ausgeprägte Entfremdung verursacht – von großer Wichtigkeit zum Verständnis von Politik und ein bedeutender Ansatzpunkt, um staatlich zugeordneten politischen Denkweisen und Praktiken zu entfliehen (vgl. Bourdieu 2014: 288–311). So berechtigt der von Graeber darauf gelegte Fokus ist, wird Politik in dieser Arbeit jedoch umfassender problematisiert, weswegen auch Graebers *arbiträre Verwendung* des Politikbegriffs keinen besonders brauchbaren Ansatzpunkt dargestellt.

Stärker in die Tiefe geht dagegen **Richard J. F. Day**. Anarchistische Politik ist für ihn eine »politics of minority rather than majority, of affinity than hegemony; a politics that *remains political* despite its rejection of the fundamental assumptions of (neo)liberal and (post)uppres theories of social change. Dispering and realizing this politics, however is a non-trivial problem« (Day 2005: 17). Statt einer Politik der Forderungen, Anerkennung und Integration, die auf Identitäten beruht, strebt Day die Realisierung einer *politics of the act*, motiviert (in Anschluss an Lacan) von einer *ethics of the real* an (→ 2.4.3). »This alternative ethico-political couple relies upon, and results from, getting over the hope that the state and corporate forms, as structures of domination, exploitation and division, are somehow capable of producing effects of emancipation. By avoiding making demands in the first place, it offers a way out of the cycle through which requests for

freedom of rights are used to justify an intensification of the societies of discipline and control« (Ebd.: 15). Seine Kritik an der Logik der Hegemonie besteht auf den Punkt gebracht darin, dass sie mit Politik der Repräsentation, der Anerkennung und Integration verbunden wäre, welche er ablehnt (Ebd.: 18). Andere politische Modi wären dagegen erst in Abgrenzung zu (post)marxistischen und (neo)liberalen Strategien zu entfalten (Ebd.: 13–17, 45ff., 82ff., 124, 175). Diese schwer aufzufindende (weil unspektakuläre) *politics uppre act* würde allerdings sowohl intuitiv als auch systematisch von Akteur*innen aus den neuesten sozialen Bewegungen in ihren ausgeprägt anarchistischen Praktiken und Organisationsformen angewandt. Dies beträfe insbesondere die freundschaftliche Assoziation von Aktivist*innen nach Affinitäten (welche er der Hegemonie entgegenstellt) (Ebd.: 13–17, 34f., 89f., 95–113, 140–143, 154–166, 178–197) den Handlungsmodus der direkten Aktion (Ebd.: 22–34. 39–50, 190ff.) und die Präfigurierung und Erschaffung von Alternativen (Ebd.: 19, 34–44, 163f.). Um *politics uppre act* zu realisieren, gälte es daher mit der Logik *hegemonialer Politik* zu brechen:

> »Clearly, the fundamental fantasy of the politics of demand is that the currently hegemonic formation will recognize the validity of the claim presented to it and respond in a way that produces an event of emancipation. Most of the time, however, it does not; instead, it defers, dissuades or provides a partial solution to one problem that exacerbates several others. Going through the fantasy in this case means giving up on the expectation of a non-dominating response from structures of domination; it means surprising both oneself – and the structure – by inventing responses that preclude the necessity of the demand and thereby break out of the loop« (Ebd.: 89).

Auch wenn Day attestiert werden könnte, dass er Gramscis Hegemoniebegriff verkürzt darstellt und seine Ablehnung von hegemonialer Politik daher nur bedingt greift, ist sein Buch eines der wichtigsten jüngeren Beiträge zur politischen Theorie des Anarchismus überhaupt. Für die Fragestellung in dieser Arbeit ist Day jedoch in seinem Sinne weiterzudenken: Wenn angenommen wird, dass *hegemoniale Bestrebungen* als Kriterium

von Politik generell gelten müssen, so wären Formen von *gegen-hegemonialer* und *nicht-hegemonialer* Politik (Ebd.: 75, 182, 8, 19, 94, 122, 133, 155, 162ff., 187; vgl. Arditi 2007) ein Widerspruch in sich. Mit anderen Worten, ist Days *Politikbegriff unvollständig* und eine Problematisierung von Politik selbst nimmt er nicht vor. Dennoch liefert er einen wertvollen Beitrag, um die Widersprüche einer potenziellen anarchistischen Politik und den Umgang mit diesem zu theoretisieren.

Ähnlich gelagert ist auch **Giorel Curran**s Betrachtung der politischen Philosophie des Anarchismus. Im Vorwort seines Buches schreibt er, diese erregte seine Aufmerksamkeit »perhaps because it had been marginalized for so long, but probably because it had some very insightful political stories and ideas to tell« (Curran 2007: ix). Die verschiedenen radikalen Stränge emanzipatorischer Bewegungen sieht er in seiner Dekade in der Politik der Anti-Globalisierungsbewegung zusammenfließen, bemängelt aber ebenfalls die Tatsache, dass oppositionelle Politik immer wieder in gegenhegemoniale Politik münde (Ebd.) und damit – so wäre in Anschluss daran zu konstatieren – immer wieder vom Rahmen und den Logiken *etablierter, tendenziell staatlicher, Politik* absorbiert werde. In seinen Augen ist der »post-ideological anarchist impulse in contemporary dissent […] a deeply democratic one. What is most optimistic about this oppositional current is its determination to continue pushing the democratic impetus by ensuring it incorporates the principles and practices of freedom, autonomy and equality« (Ebd.). Die daraus hervorgehende autonome – oder auch »radikale« (Ebd.: 4) – *Politik* wurde oftmals als gewaltsam, utopisch oder idealistisch gebrandmarkt, weswegen es selbst Anarchist*innen schwer falle, sie ernst zu nehmen. Sie könnten nur wenige politische Erfolge im herkömmlichen Sinne verbuchen. Denn »[u]nlike most of the other ideologies, anarchism's refusal to subscribe to vanguards, political parties or parliamentary politics denies it the traditional strategies for political success« (Ebd.: 1). Andererseits hätte der Anarchismus insbesondere im Zuge der

Anti-Globalisierungsbewegung neue Wirkungsmacht entfaltet:

> »Post-ideological anarchism informs the impulse, culture and organization of oppositional politics today. It refers to the looser and more flexible embrace of anarchist ideas and strategies in the armoury of radical dissent. Post-ideological anarchists are inspired by anarchism's principles and ideas, drawing from them freely and openly to construct their own autonomous politics. They reject doctrinaire positions and sectarian politics, preferring to mix their anarchism with an eclectic assortment of other political ideas and traditions« (Ebd.: 2).

Bereits in den neuen sozialen Bewegungen seit den 1960er Jahren sei die Exklusivität der traditionellen Politik kritisiert und stattdessen eine inklusive »Politik der Differenz« praktiziert worden. Diese *neuen* Diskurse und Politikformen hätten auch zu einer inneren Erneuerung des Anarchismus beigetragen, die ihm unentdeckte *politische Gelegenheiten* eröffneten (Ebd.: 5). In der Folge der globalen Umbrüche nach 1989 habe sich ein neuer *politischer Raum* geöffnet, in welchem anarchistische Vorstellungen auf undogmatische Weise verbreitet werden konnten, wobei insbesondere ökologische Themen an Bedeutung gewannen (Ebd.: 7). Um dies erfassen zu können, brauche es jedoch ein weites Verständnis davon, was Anarchismus sei. Mit dieser Herangehensweise wäre der »post-ideologische« Anarchismus vom traditionellen »ideologischen« Anarchismus, ebenso wie von traditioneller linker Politik insgesamt zu unterscheiden (Ebd.: 11): »In short, anarchism – post-ideological and green – has emerged as a viable force in the oppositional politics uppre 21st century« (Ebd.: 13). In seiner Darstellung der Debatte zwischen »altem« und »neuem« Anarchismus kommt Curran zum Schluss:

> »New anarchism, and post-ideological anarchism, still embrace specific political positions and promote specific values. But in going ›beyond ideology‹ and ›beyond vanguardism‹, a strict ideological conformity to these values is not demanded. This is not the same as saying that no underpinning values exist, however. There remain core values and core political ›bottom lines‹. These include a championing of autonomy, anti-authoritarianism and social freedom

> – and a continued determination to see the state as the problem rather than the solution. Many of these core values are derived from old anarchism and made more relevant to the current political landscape by new anarchism« (Ebd.: 48).

Curran nutzt demnach einerseits wie Graeber einen eher *alltagsweltlichen Politikbegriff* und wendet ihn wie Day insbesondere auf radikale oppositionelle Strömungen und ihre Praktiken an, welche er von herkömmlichen Politikformen und etablierten herrschaftsförmigen politischen Logiken und Institutionen unterscheidet, wobei er für eine Radikalisierung der Demokratie unter einer starken Bezugnahme auf den Autonomiebegriff eintritt. Darüber hinaus ist er vom Postanarchismus Newmans beeinflusst. Dazu arbeitet er sich auch an den seinerzeit aktuellen Werken von Michael Hardt und Antonio Negri ab (Ebd.: 226ff.). Curran sieht ein starkes anarchistisches »Temperament« in zeitgenössischer radikaler Politik, mit dem anarchistische Ideen und autonome Politik weitgehend begrüßt werden würden (Ebd.: 224). Zusammenfassend stellt er fest:

> »A main attraction of this post-ideological anarchism for many radicals today is the freedom it offers for the autonomous determination of what is ideologically ›best‹ and the capacity to discard the rest. Once again, it is a politics that rejects the stranglehold of ideology and draws from a broader political canvas. This is not the same as saying that post-ideological anarchism is a political ›free for all‹: as we saw, it still contains key principles and key values, including decidedly green ones. But post-ideological politics in general, and a post-ideological anarchist politics in particular, do not offer perfect models of dissent or singular visions of the good society« (Ebd.: 230).

Wenngleich Currans Argumentation stichhaltig ist und er sich mit Themen beschäftigt, welche zweifellos etwas wie *anarchistische Politik* umkreisen, geht er nicht so weit, Politik selbst in Frage zu stellen, um die Stile, Praktiken, Organisationsformen der emanzipatorischen sozialen Bewegungen und Gruppierungen, die er beschreibt, klarer von

herkömmlichen Politikverständnissen abzugrenzen. Damit wird auch der Effekt der Vereinnahmung und Entradikalisierung *autonomer Politik* nicht näher erklärbar, sondern vorrangig beobachtet.

Das neuste, umfassendste und vermutlich verbreitetste Buch aus dem anarchistischen Syndikalismus stellt **Michael Schmidt und Lucien van der Walt**s *Black Flame. The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism* (2009) dar (→ 3.4). Das im Wesentlichen als historische Darstellung angelegte Werk weist deutliche politisch-theoretische Implikationen auf. Schmidt und van der Walt konstruieren darin – in Abgrenzung zum Individualanarchismus und auf tautologische Weise – eine »broad anarchist tradition«, deren redundante Benennung schon an ihrer Stichhaltigkeit zweifeln lässt (Schmidt/van der Walt 2009: 6-27, 45, 61f., 83, 105ff., 110ff., 143, 161, 200ff., 271f., 297f.). Sie stellen dar, dass sich autonome Basisgewerkschaften vor die Frage des Umgangs mit Politik und des Verhältnisses zu dieser gestellt sahen. Mit Politik ist in diesem Zusammenhang die *politische Dimension* sozialer Kämpfe gemeint, also die Organisation in politischen Gruppen, politische Versammlungen, das Hervorbringen von politischen Kampagnen und schließlich auch die politische Organisation einer klassenlosen Gesellschaft. Im Wesentlichen habe es dazu zwei Positionen gegeben. Erstens jene der »one big union« mit der Ansicht, dass der Syndikalismus sich selbst genüge und der gewerkschaftliche Kampf den politischen in sich einschließe (Ebd.: 140f., 159ff., 226). Dabei wurde angenommen, dass das gemeinsame Klasseninteresse gegenüber politischen Differenzen überwiege (Ebd.: 229). Zweitens den »organisatorischen Dualismus«, in welchem Massengewerkschaften mit anarchistisch-kommunistischen, explizit politischen Organisationen verbunden sein sollen (Ebd.: 22f., 126, 228. 239–252), wie es archetypisch im Verhältnis der spanischen CNT und FAI zum Ausdruck kam. Schmidt und van der Walt befürworten letzteren Ansatz und zwar in der nicht selbstverständlichen Ausprägung des Plattformismus (Ebd.: 256–262). Eine dritte Herangehensweise ist eher zwischen den

Zeilen herauszulesen und könnte z.B. bei Rocker rekonstruiert werden. Mit ihr müsse der Schwerpunkt selbstverständlich ebenfalls auf der Gewerkschaftsarbeit liegen, könnten aber immer wieder auch politische Mittel von den Syndikalist*innen selbst genutzt werden (Rocker 1924c).

Der Anarch@-Syndikalismus konstituiert sich in Abgrenzung zum »politischen Sozialismus«, das heißt v.a. zu politischen Parteien (Ebd.: 6f.). Die Akteur*innen der *broad anarchist tradition* brächten dagegen eine eigenständige Politik hervor, die radikal und populär sei, auf Klassen basiere und dabei vom Ansatz politischer Reformen zu unterschieden sei (Ebd.: 9-12). Ebenso stünden sie im Gegensatz zu »statist politics« (Ebd.: 26, 56, 62). Dagegen bringe der Anarchismus eine »politics of class struggle« (Ebd.: 15, 219, 298ff.) hervor. Dementsprechend schreiben sie:

> »From the time of Bakunin […] the great majority of anarchists and syndicalists advocated the formation of specific anarchist political groups in addition to mass organisations like syndicalist unions. In other words, most supported uppressent dualism: the mass uppressen, such as unions, must work in tandem with specifically anarchist and syndicalist political organisations. Moreover, most believed that these groups should have fairly homogeneous principle, strategic, and tactical positions as well as some form of uppressent discipline« (Ebd.: 22f.).

Im anarchistischen Syndikalismus wird die politische Aktion von der direkten Aktion unterschieden (Ebd.: 138–142). Dennoch unterstellen Schmidt und van der Walt Pouget, welcher Politik (zumindest dem Begriff nach) vehement ablehnte (s.u.) »politischen Aktivismus« betrieben zu haben (Ebd.: 137). Die *broad anarchist tradition* umfasse mithin auch den Flügel der *Industrial Workers uppre World* um Daniel De Leon, dessen Anhänger*innen sich als »wahre Marxisten« verstanden und eine sozialistische Partei gründeten (wenngleich sie in dieser keineswegs aufgingen) (Ebd.: 159–164). Den marxistische Vorwurf, dass Anarch@-Syndikalist*innen keine Staatstheorie haben und Politik

ignorieren, weisen Schmidt und van der Walt begründet zurück (Ebd.: 193).

Damit wird ersichtlich, dass auch Schmidt und van der Walt ihren *dogmatischen Politikbegriff* in doppelter Bedeutung einerseits zur Ablehnung von reformorientierter Politik, sozialistischer Parteipolitik und staatlicher Politik und andererseits zu Charakterisierung zumindest einer Dimension anarch@-syndikalistischer Aktivitäten verwenden. Zweifellos spiegeln sie damit eine im Anarchismus verbreitete Gleichzeitigkeit wider. Eine Klärung dieser paradox anmutenden Doppeldeutigkeit streben sie jedoch nicht an bzw. sehen diese im Ansatz des organisatorischen Dualismus gelöst.

Nach der Darstellung dieser relativ prominenten Beiträge zur politischen Theorie des Anarchismus wird deutlich, dass Bookchin, Graeber, Day, Curran und Schmidt/van der Walt jeweils von der *Politik des radikalen Flügels sozialer Bewegungen*, wenn nicht gar von *anarchistischer Politik* sprechen. Dass diese dabei im Spannungsverhältnis zur *Politik des Staates und politischen Parteien* gesehen wird, erklärt sich von selbst. Day verwendet den Politikbegriff durchdacht, aber unvollständig, während Curran und v.a. Graeber eine alltagsweltliche und arbiträre Verwendung benutzen, wie sie freilich auch bei Akteur*innen emanzipatorischer sozialer Bewegungen bzw. in »linken Szenen« gängig ist. Bookchin orientiert sich an einem ahistorischen, abstrakten Ideal – wie es auch in vielen (normativen) Demokratietheorien zum Ausgangspunkt genommen wird. Schließlich umschreiben Schmidt/van der Walt zwar Aspekte von Klassenpolitik, skizzieren diese aber eher schematisch und denken sie dogmatisch.

Beim Nachdenken über anarchistische Praktiken, ihrem Meta-Ziel einer gesamtgesellschaftlichen Heterotopie und den Möglichkeiten einer mehrdeutigen anarchistischen Gegenhegemonie, äußerst auch Tadzio Müller: »In short: politics is about the construction of collective identities as the basis for action, and therefore about power. The question now is quite simple: do we think that engaging in politics is still a good idea, or not?« (Müller 2011: 85). Wäre der Sachverhalt

allerdings so eindeutig, würden auch aus den Beiträgen in der politischen Theorie des Anarchismus klarere und fundierte Begriffsbestimmungen hervorgehen. Analog zu Ernesto Laclaus Theoretisierung des Populismus kann angenommen werden, dass die Vagheit des Politikbegriffs in der politischen Theorie des Anarchismus als Ausdruck bzw. Konsequenz der sozialen Realität gelten kann, deren eigene Rationalität darin besteht, dass sie die Voraussetzung für die Konstruktion von relevanten politischen Bedeutungen ist (Laclau 2007: 17f.). Und diese Bedeutungskonstruktion vollzieht sich (auch) in Debatten über den Politikbegriff – bzw. in daran anschließenden Diskussionen – selbst.

Dahingehend kann bspw. **Agnoli**s Demokratie- und Staatskritik weiterhelfen. Stephan Grigat schreibt in Anschluss an ihn:

> »In dieser Kritik wird Politik einerseits als bewußte Herrschaft und andererseits als objektiver, den Trägern und Trägerinnen von Politik unbewußter historischer und gegenwärtiger Durchsetzungsmodus der Wertverwertung begriffen. Auch die scheinbar emanzipative Politik der traditionellen Arbeiter- und Arbeiterinnenbewegung und der Neuen sozialen Bewegungen muß in diesem Verständnis im wesentlichen als Beitrag zur Durchsetzung der warenproduzierenden Moderne eingeschätzt werden. Allein die Tatsache, daß alle anfänglich emanzipatorischen Bewegungen, die klassische oder auch alternative Politik betrieben haben, letztlich immer beim Staat gelandet sind und in der Regel nicht einmal dazu fähig waren (und es heute schon gar nicht mehr sind), über den Staat auch nur hinaus zu denken, rechtfertigt es, Politik, auch wenn sie sich antistaatlich gibt, als staatsfixiert zu begreifen. Die Kritik der Politik setzt daher weiterhin nicht auf die Wiederbelebung des Politischen oder auf die Rettung der Politik, sondern auf ihre Abschaffung« (Grigat 2000: 167f., vgl. Agnoli 1968).

Die aus dieser Denkweise entwickelte Fokus auf die *reine Negation* teile ich nur in einigen ihrer Ausprägungen und gehe weiterhin davon aus, dass emanzipatorische Bewegungen von ihrer Fixierung auf den Staat gelöst werden und sich jenseits und gegen ihn organisieren können. Darüber hinaus wird in der anarchistischen Theorie dem Staat eine stärkere Eigenlogik

zugemessen, als es Agnoli tut, der diese freilich als »Schein« charakterisiert (Agnoli 1995: 24ff.). Doch auch dazu dient eine grundlegende Kritik der Politik. Um mit dieser Herangehensweise den liberal-demokratischen Denkhorizont zu überschreiten, werden zunächst Beiträge vorgestellt, die sich in diesem bewegen und mit Antipolitik beschäftigen.

2.3 Abgleich mit liberalen Überlegungen und antipolitischen Standpunkten weiterer Strömungen

2.3.1 Erosion oder Öffnung des Politischen? – Liberal-demokratische Überlegungen zu Antipolitik

Beiträge, in denen explizit mit dem Begriff *Antipolitik*[26] gearbeitet wird, sind rar gesät. Wenngleich mit dem vorliegenden Konzept von anarchistischer (Anti-)Politik die postanarchistische Denkfigur von Newman zum Ausgangspunkt für den theoretischen Rahmen genommen wird (→ 2.4.4) und zuletzt Beiträge aus der neueren anarchistischen politischen Theorie dargestellt wurden, sind Anstöße von Autor*innen aus anderen Zusammenhängen und Disziplinen zu betrachten, um die hier entfaltete Perspektive einzuordnen und abzugrenzen. Eine grundlegende Frage in Hinblick auf die überschaubaren Schriften im Kontext explizit so benannter »Antipolitik« ist, inwiefern jene eine Erosion und Stillstellung oder eine Öffnung und Erweiterung des Politischen darstellt. Unter *Antipolitik* wird wahlweise (1) eine Verringerung der Handlungsmacht staatlicher Politik durch revolutionäre, reaktionäre sowie strukturkonservative Tendenzen (Schütz 1969); (2) eine Entfremdung von der Politik, die Depolitisierung bzw. »Politikverdrossenheit« der Bevölkerung und »Populismus« als ihre Folge (Mulgan 1994, Schedler 1997, Buller et al. 2019);

(3) intellektuelle Dissidenz bzw. Opposition (Konrád 1985); (4a) auf Staat oder Parteipolitik bezogene neoliberale Postdemokratie oder technokratische »Postpolitik«; (4b) die Ersetzung einer pluralistischen und liberalen Demokratie durch bürokratische und technokratische Regierungsstile und bürokratische Verfahren, als auch durch Militarismus, Autoritarismus und Nationalismus (Howard 2016); oder (5) Terrorismus radikalisierter Gruppierungen (Becker/Schreiner 1979) verstanden. Das im Kontext relevante Verständnis von György Konrád wird gesondert behandelt (→ 2.3.2). Eine Dissertation aus dem deutschsprachigen Raum von André Schmiljun im Bereich der Philosophie knüpft im Wesentlichen an dessen Gedanken an, trägt jedoch nichts zur weiteren Begriffsbildung bei (Schmiljun 2014). Des Weiteren beschreibt Kewin Repp in einer geschichtswissenschaftlichen Untersuchung ein antipolitisches Milieu in der Wilhelminischen Ära des Deutschen Reiches, verwendet dazu ebenfalls das Verständnis von Konrád und braucht daher hier nicht betrachtet zu werden (Repp 2000). Der Sammelband von Becker/Schreiner (1979) ist stark auf den Kontext der Radikalisierung der RAF bezogen. Doch die Thematik des Terrorismus übersteigt den Rahmen dieser Arbeit, weswegen sie hier nicht weiterverfolgt wird. Die Kerngedanken der anderen Autoren werden an dieser Stelle knapp dargestellt und am Ende mit einigen Überlegungen Wolfgang Fachs reflektiert. Dabei wird sich zeigen, dass das Politische in liberal-demokratischen politischen Theorien vor einer Zerreißprobe gesehen wird, für welche verschiedene innere und äußere Gründe angenommen werden, wie sie in der unten platzierten Abbildung dargestellt werden (→ Fig. 6).

Der sozial-liberale Schriftsteller und Politikberater **Wilhelm Wolfgang Schütz** schrieb in einer Phase von »Erschütterungen« und des »Unfriedens« das Buch *Antipolitik. Eine Auseinandersetzung über rivalisierende Gesellschaftsformen* (Schütz 1969). Sein Begriff der Antipolitik ist normativ stark negativ aufgeladen und steht im Verhältnis zu Politik als besonnener, technokratischer, liberaler Staats- und Parteipolitik.

Ausgangspunkt von Schütz' Überlegungen ist der wahrgenommene, umfassende gesamtgesellschaftliche Transformationsbedarf, welcher von sozialen Bewegungen antizipiert wird, jedoch auf den strukturellen Konservatismus der Mehrheitsbevölkerung und des politischen Apparates trifft. In dieser Phase müsse Politik »gegen den permanenten Ansturm der Antipolitik verteidigt werden […] Diese Auseinandersetzung ist ein verzweifelter Versuch, den Weg der Wirklichkeit zu erkennen, um aus dem Dunkel der Antipolitik herauszufinden« (Ebd.: 9). Im Zuge des antizipierten Übergangs (Ebd.: 32f., 39, 53–65, 80–87, 124ff.) zur von ihm so bezeichneten »Wissensgesellschaft« (welche besser als »Postfordismus« bezeichnet werden könnte) zielt Schütz auf eine staatlich geordnete und regulierte Transformation ab, damit dem Staat das Politische nicht entgleitet. Politik soll im Gegenteil, unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen, diesem wieder zugeordnet werden. Politik sei sachlich gestaltend und pluralistisch, versuche Konflikte zu vermitteln und sollte humanistischen Werten verpflichtet sein. Dagegen verweigere sich Antipolitik der technologischen Sachpolitik und misstraue ihr (Ebd.: 85), gleite tendenziell ins Irrationale ab und reduziere gesellschaftliche Komplexität (Ebd.: 145). Antipolitik sei »ideologisch« (Ebd.: 15, 39, 97), würde auch auf Gewalt zurückgreifen (Ebd.: 51, 59, 71f., 88ff., 92, 132) und wäre nicht kompromissbereit (Ebd.: 142). Schließlich folgere Antipolitik »aus gesellschaftspolitischen Gegensätzen eine permanente Konfrontation. Politik ist ständig auf der Suche nach Annäherungen und Überbrückung. Denn die Gesellschaft von morgen wird wieder eine Gesellschaft sein, in der alle Gegensätze enthalten sind, ohne sich auflösen zu lassen« (Ebd.: 43). Mit diesen Annahmen macht Schütz drei Formen der Antipolitik aus: revolutionäre, reaktionäre und konservative Antipolitik. *Revolutionäre Antipolitik* reagiere auf den gesellschaftlichen Transformationsbedarf und wäre antipolitisch, insofern sie letztendlich die Frage nach einer anderen Gesellschaftsform stelle und sich staatlicher Politik verweigere. Schütz zielt darauf ab, diese »jugendlichen«

Oppositionellen für sein sozial-liberales Reformvorhaben zu gewinnen, also in staatlich orientierte Politik – wenn auch nicht notwendigerweise in Parteipolitik – einzugliedern (Ebd.: 34, 53, 60, 88, 96, 110–125). Umgekehrt spricht er jenen, die diesen Weg nicht gehen wollen ab, politisch – also vernünftig und legitim – zu sein (Ebd.: 32, 132, 187). Unter *reaktionäre Antipolitik* versteht Schütz den Rechtsextremismus, also die sogenannte Konservative Revolution mit ihren eindeutig faschistischen Tendenzen: »Das Konservative wird gewalttätig, wenn umwälzende Veränderungen auf bestehende Bastionen prallen. Für die Bewahrer des Bestehenden droht eine Welt einzustürzen« (Ebd.: 51). Diese komme also nicht von einem unbestimmten Außen, sondern resultiere u.a. aus dem verbreiteten Untertanengeist, aus Ressentiments und Unselbständigkeit. Demnach sei ein »Kernstück« reaktionärer Antipolitik »selbst in der modernen Gesellschaft die Neigung, Staatsmacht nicht nur als Absolutismus, sondern sogar als Absolution zu sehen« (Ebd.: 72). Das Hauptaugenmerk richtet Schütz allerdings auf die *konservative Antipolitik*, welche er gleichermaßen in der Bevölkerung wie im Staatsapparat verortet. Erstens bestünde eine problematische konservative Grundhaltung. Zweitens käme es zu einer Entleerung und Unbestimmtheit politischer Parteiprogramme, was wiederum zur Entfremdung der Bevölkerung vom politischen Betrieb und zu Ohnmachtserfahrungen führe (Ebd.: 45ff.). Das ausgeprägte konservative Verhalten und Denken sei zwar

> »menschlich verständlich, aber für die Zukunft unhaltbar. Neue Erschütterungen brechen umso schwerer herein, wenn eine Zeit verkrampfter Ruhe vorausgeht. Der Stillstand bringt heftigere Umwälzungen hervor als der Fortschritt. Das ist der geschichtliche Hintergrund vor dem sich der Umriss gewaltiger Veränderungen abzeichnet. Das ist eine der Ursachen von Unruhe, gegen die sich bestehende Gesellschaftsordnungen durch Macht oder Wohlstand abgesichert glaubten« (Ebd.: 31).

Gerade der erklärte »Endzustand der Geschichte« führe zu einer »Spannung der Erlebniswelten« zwischen Generationen und

Milieus, die de facto gespalten sind und weiter auseinander driften (Ebd.: 36). Die konservative antipolitische Angst wäre fatal und würde letztendlich ihre eigenen Anliegen untergraben. Denn keine

> »Weiterentwicklung hätte Sinn, wenn sie nicht auch Wesentliches aus den Beständen erhält, wenn sie nicht auf festen Grundlagen aufbaut. Der Vorwurf gegen alle Neuerungen, sie gefährdeten das gute Alte, soll in Wirklichkeit das schlechte Alte bewahren und das gute Neue verhindern. Doch die Politik, die sich rühmt, das Bestehende zu bewahren, ohne den Rhythmus der Entwicklung mit zu vollziehen, schürt die Furcht vieler Menschen vor dem Unbekannten. Ob sie es nun selber wissen oder nicht, diese starren Status-quo-Propheten, sie betrügen das Volk – und sie betrügen sich selbst« (Ebd.: 50).

Entgegen den ausgeprägten revolutionären, reaktionären und konservativen antipolitischen Tendenzen will Schütz staatliche Politik erneuern, legitimieren und handlungsfähig machen, um die bestehende liberale Demokratie zu erhalten. Dazu fordert er eine »permanente Reform, und zwar unter Beteiligung des Volkes, der Menschen, des einzelnen« (Ebd.: 181), wozu es gälte, die »engagierte junge Generation« zur Mitwirkung am politischen Reformprojekt zu begeistern (Ebd.: 120). Aus der von Schütz geforderten Flexibilisierung von Politik – im Sinne ihrer Erneuerung um unter Bedingungen der unvermeidlichen bzw. bereits vollzogenen gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen handlungsfähig zu bleiben – ergibt sich zugleich ihre Reduzierung und Verengung auf den Staat. Diese beruht gerade darauf, dass sie auch außerparlamentarische Gruppen und Organisationen an sich bindet. Daher wäre der Anarchismus nach Schütz' Argumentation eindeutig als »revolutionär-antipolitisch« abzulehnen und zu bekämpfen.

Bei der Betrachtung von **Geoff J. Mulgan**s *Politics in an Antipolitical Age* (Mulgan 1994) beziehe ich mich auf den gleichnamigen ersten Artikel in der Aufsatzsammlung, weil sich hierin seine Grundgedanken zur Thematik verdichtet finden. Mulgan beschreibt eine Erosion der modernen Politik, die erst mit der Industriegesellschaft aufgekommen und mit

Rationalismus, Aufklärung, Parteien und dem Parlamentarismus verbunden sei. Moderne Politik wurde wesentlich in Reaktion auf die sozialistische Bewegung geformt, ist um Nationalstaaten herum organisiert und stellt mit Demokratie als höchstem Wert einen fortlaufenden Transformationsprozess dar (Ebd.: 10ff.). Nach 200 Jahren moderner Politik befänden wir uns heute in einem »antipolitischen Zeitalter« (Ebd.: 13), weswegen Mulgan danach fragt, wie eine Repolitisierung der Gesellschaft unter den veränderten Bedingungen gelingen könne. Antipolitik zeige sich u.a. darin, dass sich soziale Bewegungen fast ausschließlich als Ein-Themen-Bewegungen formieren, damit jedoch keine Vision verbänden und den Anspruch auf gesamtgesellschaftliche Transformation aufgeben würden (Ebd.: 15). Sie zeige sich am Verlust einer aktiven Bürger*innenschaft, also an politischer Passivität und Partizipationsverweigerung, schließlich auch am Verlust politischer Tugenden, die sich am Gemeinwohl orientieren (Ebd.: 20–25).

Mulgan kritisiert gegenwärtige Denker*innen dafür, dass sie antipolitische Utopien konstruieren, den Hass auf Politik schüren sowie sich der Frage nach dem Umgang mit demokratischer Macht verweigern würden (Ebd.: 26). Darüber hinaus sieht Mulgan systemimmanente Gründe dafür, dass moderne Politik erodiere. So sei die klassische Auseinandersetzung von Fortschritt und Reaktion nicht mehr vorhanden, wodurch Politik gewissermaßen entzaubert werde (Ebd.: 10). Die Bindung der Demokratie an den Staat reduziere den politischen Wettbewerb um die Kontrolle desselben, während ihre Zentralisierung im Nationalstaat zur Desillusionierung führe, da andere Institutionen und Gemeinschaften keine eigenständigen politischen Anliegen hervorbringen könnten (Ebd.: 14f.). Die verfassungsmäßige und von Medien geförderte Formalisierung von Politik als Regierung und Opposition führe ebenfalls zur Abwertung anderer Formen, weswegen sie als langweilig, uninteressant und unbeeinflussbar empfunden werde (Ebd.: 18). Gerade die Ausdehnung des Staates – und hier insbesondere seiner

Bürokratie – führe, wie bei niedergegangenen, implodierten Imperien, zum Bedeutungsverlust von Politik, die ihren Platz verliere, wenn sie in alle gesellschaftlichen Sphären eingreife (Ebd.: 19f.). Schließlich habe sich die politische Klasse als professionelle, technokratische Elite verselbständigt und biete keine Großerzählungen mehr an, weswegen Bürger*innen nicht mehr an politischer Gestaltung des Gemeinwesens partizipieren wollen, weil sie keine Entwicklungsmöglichkeiten mehr in ihm wahrnehmen würden (Ebd.: 22ff.).

Mulgan geht davon aus, dass es immer Macht und damit auch Herrschaft geben werde (Ebd.: 26), weswegen die Gründe, um Gesellschaft politisch zu organisieren, bestehen blieben. Diese könne nicht nach vermeintlich natürlichen Regeln oder Traditionen organisiert werden (Ebd.: 28f.). Da weder Parteien noch politische Bewegungen oder etablierte Institutionen überzeugende Angebote, Programme und Visionen formulierten, um die gesellschaftlichen Probleme zu lösen, sieht Mulgan drei Handlungsoptionen für Politiker*innen, von denen er die beiden ersten – »business as usual« und charismatischen Populismus – pro forma vorträgt. Er plädiert für die dritte Form, den »politician as social creator […] [who] represents a conscious rejection of the three dimensions – national state, ideology, class or interest constituency – within whose space the modern politician had to function, while at the same time remaining in tune with the most fundamental idea of politics, the expression of a self-conscious collectivity« (Ebd.: 31). Damit würde die Verbindung von Themen und die politische Arbeit an den Schnittstellen von sozialen Milieus möglich, wobei sich Politik selbst dann nicht mehr im herkömmlichen Rahmen von Souveränität und politischer Macht bewege (Ebd.: 32ff.).

Deutlich wird, dass Mulgan keinen eigenständigen Begriff von Antipolitik entwickelt, sondern diese lediglich als Diagnose einer Erosion des Politischen begreift. Es handle sich bei Antipolitik gewissermaßen um die Aufgabe des Anspruchs, gesellschaftliche Probleme kollektiv und demokratisch zu bearbeiten. Unter den veränderten Bedingungen gälte es diesen Entwicklungen gegenzusteuern und neuen politischen Formen

Raum zu geben.

Andreas Schedler knüpft mit der Einleitung des Sammelbandes *The End of Politics? Explorations into Modern Antipolitics* (Schedler 1997) beim Gedankengang Mulgans an, begreift Antipolitik jedoch nicht vorrangig als (problematische) Antwort auf die Krise des Politischen, wie jener es tut, sondern gesteht ihr eine eigene Logik zu. Die Versuchung sei groß, »to view antipolitics as a mere response to these critical developments, as an ideological superstructure derived from contradictions which have arisen in the foundations of politics. In contrast the contributors that make up this volume do not treat antipolitical discourses as simple dependent variables caused by political failure and crisis. Instead they comprehend them as variables of their own logics and weight« (Ebd.: 2). Dennoch entstünde Antipolitik zweifellos durch die allseits proklamierten politischen Krise als »crisis of governability, crisis of the nation state, crisis of democracy, crisis of representation, crisis of political parties, crisis of ideology, crisis of confidence and of course, crisis of politics« (Ebd.). Um Antipolitik definieren zu können, bedient sich Schedler einer relativ klaren Definition von Politik. Sie umfasse im Wesentlichen drei Dinge: »the definition of societal problems and conflicts, the elaboration of binding decisions and the uppressent of its own rules. Politics delineates the realm of common affairs. It manages these collective affairs in an authoritative way. And it determines the rules and metarules which govern these operations« (Ebd.). Damit verwendet er eine funktionale, ahistorische und amoralische Definition. Politik »presupposes the uppress of a community whose members are aware of their mutual interdependence as well as of their internal differences, who are able to act in convert and who are willing to accept authoritative decisions« (Ebd.: 3).[27]

Schedler geht mit Habermas von der Unterscheidung des Privaten und der Öffentlichkeit als entscheidendes Merkmal von Politik aus, die sich erst im politischen Prozess und in der konflikthaften Abgrenzung zu anderen Sphären ausbilde. Diese stehe im Gegensatz zur Annahme einer grundsätzlichen

Polarität von politischer Macht oder einer fundamentalen antagonistischen Struktur von Konflikt. Die Autonomie des Politischen musste immer behauptet werden und wurde insbesondere durch die neoliberale Technokratie geschwächt (Ebd.: 5ff.). Politik »is called upon to recognize, protect and reconcile these differences, to diffuse them and at the same time to assure their coexistence« (Ebd.: 6). Dies würde von antipolitischen Theorien abgelehnt uppre, welche »contain the temptation to uppress the differences they ignore, to manufacture with violent means the societal unity they assume« (Ebd.: 6). Eine vollständig homogene Gesellschaft, wie sie Populismus, Nationalismus, Marxismus und religiöser Fundamentalismus anstreben würden, brauche keine Politik, wäre in der Realität aber nicht vorzufinden. Hierbei widerspricht Schedler sich, wenn er gleichzeitig feststellt, dass auch der klassische Liberalismus einen antipolitischen Kern aufweise, da dieser sich z.B. auf die Metapher der unsichtbaren Hand eines sich selbstregulierenden Marktes beziehe (Ebd.: 5). Er weist die verbreitete Sprache einer permanenten Krisenhaftigkeit von Politik zurück, mit welcher einige Autor*innen ihre Entmachtung und ihr Verschwinden feiern würden (Ebd.: 7). Statt der – nach seiner Ansicht gängigen Problematisierung – von politischer Macht, Zwang und Autorität tritt er für ein konsensuales, horizontales und kooperatives Machtverständnis in Anschluss an Arendt ein (Ebd. 8). Im Unterschied zu dieser geht Schedler davon aus, dass Politik nicht vorab normativ bestimmt, wobei ihre Merkmale dennoch beschrieben werden könnten (Ebd.: 11f.). Neben den »ideologischen« Projekten beschreibt Schedler vier Formen von Antipolitik, namentlich instrumentelle (technokratische), amoralische (auf Rational-Choice-Ansätzen beruhende), moralische (auf fundamentalistischen Überzeugungen gründende) und ästhetische (d.h. populistisch inszenierte) Antipolitik. Während auf den Anarchismus keine dieser Herangehensweisen in Reinform zutrifft, bleibt allerdings zu fragen, ob diese antipolitischen Formen nicht in unterschiedlichen Graden und Ausprägungen Teil jeder Politik

sind. Damit zeigt sich, dass Schedler die grundlegende Umkämpftheit des Politischen, welche er selbst benannt hat, relativiert und ihre demokratisch-liberale Form als normativ bewertetes Idealbild und Maßstab zur Bestimmung von Antipolitik zugrunde legt. Immerhin lässt sich nur damit seine These begründen, es fände eine antipolitische Ablehnung und Verwerfung von Politik und zugleich ihre Kolonialisierung durch verschiedene andere Rationalitäten statt.

Schließlich entwickelt **Dick Howard** in *Between Politics and Antipolitics* (Howard 2016) noch eine andere Perspektive auf die Thematik, indem er Politik und Antipolitik als in einem dialektischen Verhältnis aufeinander bezogen betrachtet. Antipolitik würde in ihren Formen als staatliche Bürokratie, der Technokratie, des Kommunismus oder auch des unregulierten Kapitalismus selbst politisch wirken und somit in einer kontinuierlichen Spannung zu Politik stehen. Howard verortet sie ähnlich wie die zuvor genannten Autoren in einem liberal-demokratischen Rahmen und bezieht sich dabei ebenfalls auf Habermas und Arendt. Dabei interessiert Howard stärker *das* Politische im Weiteren als *die* (staatliche) Politik im engeren Sinne (Howard 2016a: iv).

Eine wichtige Einsicht sei, dass sich die Annahme, aus dem Zusammenbruch des Staatskommunismus würde automatisch Demokratie in den osteuropäischen und asiatischen Ländern hervorgehen, als falsch erwiesen habe. Vielmehr sei die UdSSR ein politisches Regime gewesen, welches die Autonomie des Politischen (in Form der Zivilgesellschaft) geleugnet und Politik allein an den Staat gebunden habe. Als diese Variante der Antipolitik verfiel, sei das Politische aufgebrochen und habe in einer historischen Situation der allgemeinen Verunsicherung zu verschiedenen Optionen der Stabilisierung geführt, darunter den Autoritarismus, die Bezugnahme auf nationale/ethnische Identitäten und den entfesselten globalen Kapitalismus, welche sich als Antipolitik paradoxerweise im selben Zuge politisch formierten. Dadurch bestünden zugleich die Möglichkeiten einer Öffnung und einer Schließung des Politischen:

> »The overthrow of the totalitarian state opens the domain that I call the political. This is a universe of possibilities which, because they are only possible, are sometimes intoxicating, at other times sobering, and always precarious. […] Once that political choice is exercised, whatever it may be, the domain of the political has been de facto closed; antipolitics now stands on the horizon. A horizon may point beyond the present but it can also close it off. Although some forms of antipolitics may be more open and thus more desirable than others, the dialectic of the political and antipolitics will perdure. The trick is to articulate a self-critical politics that avoids being fixated as an antipolitics in order to preserve the open horizon of the political« (Ebd.: 3).

Hierbei lässt Howard außer Acht, dass auch die Entscheidung für die liberale Demokratie den Raum des Politischen verengt, zumindest wenn ökonomische Ungleichheit und asymmetrische Machtbeziehungen ausgeblendet werden, wie er es tut. Dass nach den Anschlägen auf das World Trade Center der »War on terror« gegen den (ebenfalls antipolitischen) islamistischen Terrorismus ausgerufen wurde, stellt für Howard ebenfalls einen Verfall in die Antipolitik dar, insofern entgrenzte Gewalt gegen einen unscharf definierten Gegner zur Untergrabung des Politischen führe (Ebd.: 4). Auch Tendenzen zur Militarisierung politischer Sprache (»war on poverty« etc.) verwiesen auf antipolitische Elemente im Politischen, die Howard problematisiert (Ebd.: 5). Wichtig ist für ihn, die Begrenztheit politischen und staatlichen Handelns und auch ihre Notwendigkeiten zu bestimmen – vermutlich um aufzuzeigen, welche politischen Spielräume bestehen.

Einen weiteren Aspekt führt Howard in seinem dritten Aufsatz ein, indem er das Verhältnis des Politischen zur Moral bestimmt und dabei herausstellt, dass moralische Bestrebungen im Grunde genommen – im Unterschied zu politischen – nicht verhandelbar wären, woraus sich eine grundsätzlich paradoxe Spannung zwischen Politischem und Moralischem ergäbe (Howard 2016b: 38–42). Diese These ist insofern relevant, als dass sie jener Newmans ähnelt, welcher Politik ebenfalls in einer Spannung zu Ethik sieht (s.u.). Ferner schreibt Howard, der Totalitarismus ziele auf die Abschaffung grundlegender

Antagonismen ab und wäre daher die extremste Form von Antipolitik. Der Anarchismus, welcher ebenfalls die antagonistische Struktur der Gesellschaft, nicht jedoch ihren konfliktuellen Charakter und ihre Pluralität, beseitigen will, ließe sich in dieser Denkweise nicht wiederfinden. Wie erwähnt, sieht Howard im Kapitalismus eine antipolitische Tendenz aufgrund seiner Universalisierung aller Güter auf Warenwerte. Daraus ergäbe sich die Frage nach der Kompatibilität von Kapitalismus und Demokratie, welcher er leider nicht weiter nachgeht. Schließlich begründet Howard, dass es notwendigerweise eine Autonomie des Politischen vom Sozialen brauche, denn dieses sei »the principle that organizes the relations among these particular groups […]. It establishes a hierarchy among these groups, which can be challenged and replaced if it loses its ability to maintain the unity binding this diversity. In this way, the political can be said to define the grammar and the syntax that govern relations among the members of society« (Ebd.: 43).

Das Paradox des Politischen bestünde darin, dass es von den sozialen Beziehungen abstrahiere, welche es organisiere, während seine Legitimität darin bestehe, dass die Mitglieder der Gesellschaft es als Ausdruck ihres eigenen Willens begreifen würden (Ebd.: 43). Die grundlegende Spannung zwischen Politischem und Sozialem gälte es für Howard aufrechtzuerhalten, anstatt entweder Transzendenz (als eine abgekoppelte, sich selbst legitimierende und rechtfertigende Herrschaft) oder Immanenz (d.h. die vollständige Selbstregierung) absolut zu setzen, denn beides führe zu Antipolitik (Ebd.: 44). In Hinblick auf dieses Argument, müsste Anarchie als umfassende Selbstorganisation eindeutig als antipolitisch angesehen werden und würde im Grunde genommen nach der Auflösung von Politik insgesamt streben. Auch wenn seine Begründung schwammig bleibt, dürfe laut Howard das Politische keinesfalls vollständig realisiert werden, sondern müsste eine kritische Distanz zum Sozialen bewahren, um es organisieren zu können. In seinen Worten:

> »[S]overeignty belongs to the people; yet the people are subject to the government that they establish. When the political principle is said to be realized wholly within society, the social and the political have become identical; the separation that had existed in previous forms of the political is overcome. But this same movement that overcomes the opposition destroys the political, which is replaced by antipolitics. The political has lost the critical distance that legitimated social relations or served to criticize them for not being adequate to their own principle. The result is an instability due to the uncertainty about which relations are legitimate. While this instability may result ultimately in a crisis, at best it is a recipe for stagnation and opens the possibility of domination by force« (Ebd.: 46).

Da ökonomische und politische Ungleichheitsverhältnisse bei Howard ausgeblendet werden und er von einem demokratischen Ideal auszugehen scheint, welches so nie verwirklicht wurde, gleicht diese Annahme eher einer bloßen Behauptung, die eine schwache Legitimation politischer Herrschaft darstellt. In einem erwähnenswerten Unterschied zur These von Mulgan sieht Howard in den 200 Jahren vor 1989 allerdings im Wesentlichen verschiedene Formen von Antipolitik als dominant an (Ebd.: 204), deutet also die Möglichkeit an, dass die Unsicherheiten der Gegenwart auf eine stabilere politische Zukunft hoffen lassen.

Die vier vorgestellten Beiträge zur Antipolitik stellen jeweils Positionen dar, welche sich auf die liberale Demokratie als Grundlage beziehen und mit den Konzepten permanenter Verhandlung, Pluralität, Partizipation und Gemeinwohlorientierung verbunden sind. Zu unterschiedlichen Graden verorten sie Politik im staatlichen Rahmen oder direkt auf diesen bezogen (Schütz) oder gehen eher von einer abstrakten Funktionsweise des Politischen aus (Howard), grenzen es jedoch jeweils von Antipolitik ab. Diese wird von Schütz gewissermaßen als von außen kommendes Problem dargestellt und grundsätzlich abgelehnt, während Mulgan sie als Verfallserscheinung von Politik begreift. Schedler beschreibt Antipolitik als Anfechtung von wünschenswerter Politik, wohingegen sie für Howard weniger stark wertend in einem paradoxen Spannungsfeld zu Politik steht. Letztendlich blenden

die genannten Autoren verschiedene – v.a. ökonomische – Ungleichheitsverhältnisse aus, was ihre jeweiligen Überlegungen über die Autonomie der Politik (sowie Aufforderungen zu ihrer Wiedergewinnung) letztendlich als unzureichend erscheinen lässt.

Einen Zusammenhang der Thematisierung von *Antipolitik* von liberaler Seite her rekonstruiert **Wolfgang Fach** in *Das Verschwinden der Politik* (Fach 2008). Darin geht er der Frage nach, warum liberale Demokratien (und Theorien) immanente Tendenzen zur Unterminierung der politischen Sphäre aufweisen, wie sie in sogenannter »Politikverdrossenheit« als Oberflächenerscheinung zum Ausdruck kommen. Fach zeigt dazu ein allgemein verbreitetes, widersprüchliches Politikverständnis von einerseits »wahrer« oder »hoher« und andererseits »gemeiner« oder »niedriger« Politik auf. Erstere sei imaginär und gleichwohl wirksam, um Letztere – als unspektakuläres, bürokratisches und oft schmutziges Alltagsgeschäft – zu verschleiern und »verschwinden« zu lassen, damit Souveränität sich als mächtig und moralisch gut inszenieren könne (Fach 2008: 7–12). Die verschiedenen Mechanismen moderner Herrschaft (charismatische und repräsentative, plebiszitäre und bürokratische Institutionen und Diskurse) wären demnach nicht in der Lage, sich den ihnen inhärenten antipolitischen Tendenzen entgegenzustellen.

> »Wenn davon die Rede war, daß mit dem ›verwalteten Volk‹ eine ganz neue Politik-Welt sich eröffnen würde, dann kann man jetzt präziser sagen, was damit gemeint ist: Politik (die ordinäre) wird nicht ›veredelt‹ (durch charismatische Führer) noch ›gereinigt‹ (durchs abstimmende Volk), noch ›entlastet‹ (durch eine bindende Verfassung), sondern *entwertet* (zum Transmissionsriemen in die Verwaltung hinein), ja sogar *entsorgt* – erst dort, wo schachernde ›Politiker‹ vollkommen verschwinden und professionelle ›Verwalter‹ nach dem Rechten sehen, wird *Regieren* zur *Kunst* oder *Wissenschaft*« (Ebd.: 186).

Dies führe zu Forderungen danach, den Parteien- durch einen Beamtenstaat zu ersetzen oder neoliberales (New) Public Management einzuführen. »Beide setzen auf das

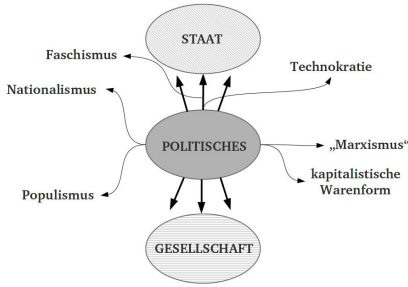
disziplinierende Potential antipolitischer Gegenmachtbildung, freilich entlang unterschiedlicher Fronten: Politik steht entweder gegen *Ethos* oder *Effizienz*« (Ebd.). Diese Ambivalenz sedimentiert sich wiederum in den liberal-demokratischen Institutionen. Für Managementexperten wie Peter Drucker und Staatsrechtler wie Carl Schmitt bestünde laut Fach der

> »gemeinsame Nenner […] [im] Prinzip *Anti-Politik*. Positiv gewendet geht es um die Idee einer erhabenen, entschiedenen, enthobenen, eben ›heterogenen‹ Gegenwelt zur gemeinen Betriebsamkeit krämerhafter Parteigenossen – in grellem Kontrast zu dieser markiert durch *Distanz* (gegenüber kleinkarierten Interessengruppen), *Konsequenz* (im Gegensatz zum parlamentarischen Kuhhandel) und *Konstanz* (verglichen mit dem wendigen Opportunismus des parteilichen Betriebs)« (Ebd.: 208).

Anknüpfend hieran thematisiert Fach, dass die neoliberale Ideologie von Friedrich August von Hayek auf ein »Dethronement of Politics« abziele und damit als inhärent antipolitisch zu verstehen sei. Die neoliberale »Entsorgung« und »Entmachtung« des Staates, aufgrund der Verschiebung von Politik hin zu Marktlogiken oder privatisierter (individueller) Selbstregulierung, stehe der Allmachtsfiktion des Staates und seinen massiven Interventionen beim Abbau von Bürger*innenrechten dabei keineswegs entgegen (Ebd.: 214–224). Wenn Politik, um als solche bezeichnet werden zu können, konstitutiv auf Heterogenität angewiesen ist, wäre sie – in Anlehnung an George Bataille – die Kehrseite einer »homogenisierten« (auf den ökonomischen Wert reduzierten) kapitalistischen Gesellschaftsform (Ebd.: 238). Aus diesem Grund ist die Thematisierung von *Antipolitik* durch die erwähnten liberalen Denker*innen als Phänomen und Ausdruck einer inhärenten Spannung von *Politik* in modernen kapitalistischen Gesellschaften zu begreifen. Ohne dies eindeutig zu benennen und ohne einen Ausweg daraus aufzuzeigen, folgt Fach dieser Argumentation auch in seinem jüngeren Buch *Regieren: Die Geschichte einer Zumutung* (Fach 2016). Darin beschreibt er die Ausdehnung und Vertiefung von

Staatlichkeit sowie die Akzeptanz des Regiertwerdens durch die Regierten als historischen Prozess, welcher zwar veränderte Formen annimmt, aber nie abgeschlossen ist. Damit verweist Fach auf die prinzipielle Unabgeschlossenheit und die fortwährenden Instituierungsprozesse von Politik. Diese spielen wiederum eine wichtige Rolle für ihre Infragestellung als auch für die Möglichkeit eines »revolutionären Entwurfs« (Castoriadis 1990: 121–172).

Fig. 6: Das Politische vor der Zerreißprobe in liberal-demokratischen Verständnissen



2.3.2 Antipolitische Aspekte anderer Ausprägungen

Um dem Schema der (Anti-)Politik weitere Plausibilität zukommen zu lassen, ist es erforderlich, anarchistische Anti-Politik von anderen Ausprägungen potenziell als antipolitisch zu interpretierenden Standpunkten abzugrenzen. Wenn Anti-Politik nach Newman zwangsläufig als Unbewusstes und Außerhalb der Politik entsteht und – zunächst völlig wertfrei – *das Andere* der politischen Logik darstellt (s.u.), ist ebenfalls davon auszugehen, dass verschiedene politisch-weltanschauliche Strömungen dafür Ausdrucksformen entwickeln. Dargestellt und mit anarchistischer Anti-Politik verglichen werden nun die potenziell als antipolitisch zu verstehenden Tendenzen (a) der intellektuellen Dissidenz in den Ostblock-Staaten, (b) der Postdemokratie bzw. neoliberalen

Technokratie, (c) der hyper-liberalen, marktradikalen Utopie, (d) der quasi-faschistischen Metapolitik sowie € jene »populistischer« antielitärer Protestbewegungen.[28]

Für die Verwendung des Begriffs *Antipolitik* ist eine Beschäftigung mit **György Konrád** unumgänglich.[29] In seinem Buch *Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen* (Konrád 1985) wendet er sich gegen das atomare Wettrüsten einer verkrusteten Politikerkaste in beiden Zentren der bipolaren Weltordnung des Kalten Krieges. Dieses diene nicht zuletzt dazu, ihre jeweilige politische Herrschaft zu legitimieren und gegenüber Kritik abzuschotten. Dissidente, kritische Intellektuelle – v.a. vom Staat unabhängige Schriftsteller*innen wie er selbst – würden aus diesem Grund überwacht, bedroht und zensiert. Konrád deutet an, dass Ungarn sich in seiner mitteleuropäischen Lage in einer »paradoxen Mitte« (Ebd.: 112ff.) befinde und darum ein Vorbild für einen gesellschaftlichen Transformationsprozess und eine Emanzipation von staatssozialistischer Bürokratie, Partei- und Polizeistaatlichkeit werden könne.

Die oppositionellen Intellektuellen sollen sich dazu politisch und materiell unabhängig von jeglichen ideologisch geprägten Vorhaben machen – insbesondere von dem Staat zugeordneten (Ebd.: 206ff.). Die »wahre« geistige Betätigung widerspreche fundamental der staatlichen Logik (Ebd.: 203). Das Nachdenken des Schriftstellers mündet in eine Art antipolitisches Bekenntnis, dass sich für den vorliegenden Zusammenhang lohnt, in einem längeren Auszug zu zitieren:

> »Antipolitik ist das Politisieren von Menschen, die keine Politiker werden und keinen Anteil an der Macht übernehmen wollen. Antipolitik betreibt das Zustandekommen von unabhängigen Instanzen gegenüber der politischen Macht, Antipolitik ist eine Gegenmacht, die nicht an die Macht kommen kann und das auch nicht will. Die Antipolitik besitzt auch so schon und bereits jetzt Macht, nämlich aufgrund ihres moralisch-kulturellen Gewichts […] Die Antipolitik ist in anderen Dimensionen und anderen Gefilden tätig als die Regierung. Die Antipolitik ist weder Stütze noch Opposition der Regierung, sie ist anders. Ihre Leute sind dort, wo sie sind, an der richtigen Stelle, und sie kontrollieren die politische

> Macht nicht durch parlamentarische Legitimation, sondern lediglich durch ihren kulturell-moralischen Rang, dessen fein gesponnenes Netz Druck ausübt. […]
>
> Antipolitik heißt Verneinung des Machtmonopols der politischen Klasse. […] Wenn die politische Opposition an die Macht gelangt, bewahrt die Antipolitik auch gegenüber der neuen Regierung ihre Distanz und Unabhängigkeit. Und das selbst dann, wenn diese neue Regierung aus sympathischen Leuten, vielleicht aus Freunden besteht. Im Gegenteil, erst dann sind diese Distanz und Unabhängigkeit wirklich notwendig.
>
> Der Antipolitiker ist in seinem Denken nicht ›politisch‹. Er fragt nicht danach, ob es zweckmäßig, nützlich und politisch ist, gerade jetzt öffentlich seine Meinung kundzutun. Antipolitik bedeutet gegenüber der Geheimniskrämerei der Führung Öffentlichkeit, unmittelbar – auf dem Weg der Zivilcourage – ausgeübte Macht der Gesellschaft, die sich nach ihrer Definition wesentlich von der gegenwärtigen oder zukünftigen Macht des Staates unterscheidet« (Ebd.: 213f.).

Demnach ist es nur konsequent, wenn Konrád weiterhin äußert, er fordere

> »keine andere Politik, sondern ich fordere ganz einfach überhaupt keine Politik. […] Da uns die Politik in fast allen Ecken und Enden des Lebens überschwemmt hat, wünsche ich mir den Rückgang der Flut. Wir müssen unser Leben entpolitisieren, wir müssen uns von der Politik befreien wie von einer Heuschreckenplage. Wir müssen unsere eigentlich einfachen Angelegenheiten von der Wichtigtuerei der Politiker befreien. […] Aufgrund all dessen würde ich die demokratische Opposition der staatssozialistischen Gesellschaften nicht als politische, sondern als antipolitische Opposition bezeichnen. Substantieller Aufgabenbereich dieser Opposition: Entstaatlichung der Gesellschaft« (Ebd.: 212f.).

Nach Konrád strebe Antipolitik nicht nach der Übernahme der Staatsmacht, eher danach, Unabhängigkeit und Distanz zu ihr zu erlangen und zu bewahren. Sie stehe in ihrer Macht und Logik jener des Staates entgegen und verorte sich somit eher »diagonal« als vertikal oder horizontal zu staatlicher Politik. Weiterhin gründe sie sich nicht auf Zweckrationalität, sondern auf moralische Prinzipien und nehme dabei künstlerische

Ausdrucksformen an. Mit diesen Kriterien hat Konráds Verständnis durchaus einen anarchistischen Anschein. Allerdings räumt er der liberalen Demokratie den »Vorrang« vor dem Sozialismus ein und verneint die Existenz grundlegender gesellschaftlicher Antagonismen (Ebd.: 174–178), befürwortet aber keineswegs den Kapitalismus als Gesellschaftssystem (Ebd.: 219) oder den westlichen Typ politischer Elitenherrschaft (Ebd.: 21–27). In einigen Punkten ist Konráds Verständnis von Antipolitik daher auch für eine anarchistische Interpretation brauchbar.

Dennoch unterscheiden sich beide Herangehensweisen in gewisser Hinsicht grundlegend. Zunächst distanziert er sich von sozialen Bewegungen (Ebd.: 112). Um Missverständnisse zu vermeiden, schreibt er deutlich:

> »Ich denke nicht an irgendeinen anarchistisch-romantischen Aufruhr, für so etwas ist die Zeit abgelaufen. Die Bewegung der intellektuellen Autonomie muß keine Massen auf die Straßen bringen. Es müssen keine Steine geworfen werden, die mit Schild und Tränengas ausgerüsteten Polizisten zu verwunden. Die wesentlichen Fragen werden nicht im Handgemenge zwischen Polizisten und Demonstranten entschieden, das Straßentheater ist ein ziemlich äußerliches Symbol« (Ebd.: 207).

Anarchistische Anti-Politik entspringt dagegen aus sozialen Bewegungen und ihren Konfrontationslinien. Treten darin »Berufsrevolutionär*innen« auf, heißt dies nicht – wie Konrád behauptet –, dass diese zwangsläufig später zu Parteibürokrat*innen werden, wenn sie Erfolge erzielen (Ebd.: 219). Eine differenziertere Betrachtung Einzelner, mittels des kritischen Denkens und der reflektierten Distanz zur Macht, wie er sie sonst einfordert, lässt er in diesem Fall offenbar nicht gelten. Stattdessen beinhaltet seine Ansicht ein tendenziell exklusives Verständnis derjenigen, welche antipolitisch handeln (können). Nicht umsonst verwendet Konrád in diesem Zusammenhang auch die Formulierung der »intellektuellen Aristokratie« und nimmt dafür Leo Tolstoi als Vorbild (Ebd.: 207f.). Auch wenn dies nicht mit einer Verachtung der

einfachen Bevölkerung einhergeht, wird doch ein Abstand zu dieser deutlich, den eine anarchistische Perspektive auf diese Weise nicht teilt. In Bezug auf einen potenziell kritischen Geist und den Genuss eigener Arbeitsleistung, behauptet Konrád hingegen eine Gemeinsamkeit zwischen schöpferischen Intellektuellen und selbstständigen Arbeiter*innen.

Aus seinem humanistischen Empfinden heraus mag dies redlich sein; sozialstrukturell betrachtet ist es jedoch problematisch, vorhandene Unterschiede auf eine Frage der persönlichen Haltung zu reduzieren. Ein anarchistisches Verständnis von Anti-Politik bezieht sich zudem im Gegensatz zu Konráds Vorstellungen auf gesellschaftliche Antagonismen und entspringt sogar aus ihrer Artikulation und nicht aus einer »geistigen Distanz« zu staatlichen Institutionen und Logiken, welche nicht einfach postuliert werden kann. Schließlich prangert Konrád empört die Staatsbürokratie an, zeigt sich darin allerdings deutlich weniger radikal als anarchistische Anti-Politiker*innen, wenn er formuliert: »Ich wünsche mir vom Staat, daß er sich um seine Angelegenheiten kümmert, daß er sich darum gut kümmert. Er soll sich überhaupt nicht um Dinge kümmern, die nicht seine Sache sind, sondern Sache der Gesellschaft« (Ebd.: 212). Hierbei bezieht er sich auf *Zivilgesellschaft*, welche von Anarchist*innen eher als Korrektiv der bestehenden gesellschaftlich-politischen Ordnung angesehen wird, denn als Ausgangspunkt zu ihrer Überwindung. Nach Konrád will die Antipolitik

> »die Politik, diese Sprache auf ihren Platz verweisen und wacht darüber, daß sie selbst sich nicht über ihren Zuständigkeitsbereich hinaus ausdehnt, nämlich nicht über die Verteidigung und Läuterung der Spielregeln in der zivilen Gesellschaft hinaus. Die Antipolitik ist das Ethos der zivilen Gesellschaft. Die zivile Gesellschaft ist der Gegensatz zur Militärgesellschaft. Die zivile Gesellschaft ist Utopie, die Militärgesellschaft ist Realität« (Ebd.: 89).

Dass die ausgemachten gesellschaftlichen Sphären einen notwendigen Zusammenhang bilden, scheint Konrád nicht so zu sehen. Der geistigen Macht entspricht bei ihm keine politische

Macht, weswegen er sie logisch als antipolitische bezeichnen kann. Die Unterscheidungen zu anarchistischen Positionen verweisen auf die Paradoxie in jenen selbst. Da sie sich mit einer bloß intellektuellen Antipolitik nicht zufriedengeben, wollen sie als (destituierende) Anti-Macht auch (konstruierende) Gegen-Macht sein.

Die Kehrseite der gerontokratischen Ein-Parteienherrschaft bildet in gewisser Hinsicht die Entwicklung von neuen Regierungsformen und -technologien seit den 1970er Jahren in den westlich-kapitalistischen Staaten, welche **Colin Crouch** als *Postdemokratie* (Crouch 2008) bezeichnet. Dieser verwendet den Begriff Antipolitik nicht. Dennoch können seine Überlegungen als ein antipolitischer Standpunkt der Postdemokratie besprochen werden, weil sie die gleichen Problematiken umkreisen. Nach Crouch bestünden in der Umsetzung neoliberaler Forderungen und einem massiven Staatsumbau zugunsten der Kapital-Eigner im Zuge der Globalisierung, die Hauptursachen für eine Ausrichtung von Regierungs- und Parteipolitik nach Marktlogiken, die Verlagerung von Entscheidungen in nicht-demokratische Gremien und von staatlichen Kompetenzen an nicht-staatliche NGOs, Lobbyorganisationen und transnationale Gremien (Crouch 2011). Postdemokratie bezeichne demnach

> »ein Gemeinwesen, in dem zwar nach wie vor Wahlen abgehalten werden, Wahlen, die sogar dazu führen, dass Regierungen ihren Abschied nehmen müssen, in dem allerdings konkurrierende Teams professioneller PR-Experten die öffentliche Debatte während der Wahlkämpfe so stark kontrollieren, dass sie zu einem reinen Spektakel verkommt, bei dem man nur über eine Reihe von Problemen diskutiert, die die Experten zuvor ausgewählt haben. Die Mehrheit der Bürger spielt dabei eine passive, schweigende, ja sogar apathische Rolle, sie reagiert nur auf Signale, die man ihnen gibt« (Crouch 2008: 10).

Unterdessen fände die »reale Politik« hinter verschlossenen Türen statt. Die im 20. Jahrhundert erkämpften Rechte der Arbeiter*innenklasse sieht er ebenso wie die liberale Demokratie insgesamt im Abflauen, während der Einfluss

privilegierter Eliten zunimmt. Dabei trauert Crouch dem Produktionsregime des Fordismus, dem Klassenkompromiss der 1950er und keynesianscher Wirtschaftspolitik hinterher (Ebd.: 15). Mächtige Interessengruppen aus der Wirtschaft griffen seit den 1980er-Jahren zu einem vorher unvorstellbaren Grad in die Politik ein, während die gesellschaftlichen Eliten ihre Techniken zur Manipulation stark weiterentwickelten. Der (politisch forcierte) Rückzug des Staates mit der Konsequenz der politischen Apathie der Bevölkerung und ihrer Ausnutzung durch Wirtschaftsverbände (Ebd.: 30), kann im vorliegenden Zusammenhang als antipolitische Tendenz gefasst werden. Immerhin würden Politiker*innen dabei in ihrer Rolle »degradiert« werden, worauf sie mit Manipulation der öffentlichen Meinung reagieren und dabei Konzepte des Showbusiness und des Marketings imitieren würden (Ebd.: 32).

Paradox sei die Postdemokratie, da sie durchaus demokratische Elemente aufrechterhalte und kein eindeutig nicht-demokratisches System an seine Stelle getreten wäre, während es auf der einen Seite teilweise eine zunehmend kritische Zivilgesellschaft und politische Apathie andererseits, sowie das intransparente verstärkte Eingreifen der Eliten gäbe (Ebd.: 32ff.). Zudem sei die politische Sprache verschoben, an kommerzielle Werbung angelehnt und würden mit ihr Bürger*innen als Kund*innen adressiert (Ebd.: 36ff.). Mit diesen Annahmen kommt Crouch in seiner Darstellung zur Schlussfolgerung, die Regierung werde »zu einer Art institutionellem Idioten, gewiefte Marktakteure sehen jede ihrer linkischen Schritte voraus, wodurch sie von Anfang an unwirksam sind. Damit ist man schnell bei der wichtigsten Empfehlung der zeitgenössischen ökonomischen Orthodoxie an die Politik: Der Staat sollte am besten überhaupt nichts tun, außer die Freiheit der Märkte zu garantieren« (Ebd.: 58). Es sei somit »keine Überraschung, dass Regierungspolitik inzwischen als eine Mischung aus Inkompetenz (in Hinblick auf die effiziente Bereitstellung von Leistungen), parasitärer Strippenzieherei und Wahlpropaganda betrachtet wird« (Ebd.: 59f.). Das marktradikale Projekt des Neoliberalismus bedrohe

nach dieser Lesart die Politik und das Politische, weswegen Crouch den »Begriff Klasse ernstnimmt« (Ebd.: 70) und sogar den Kapitalismus problematisiert (Ebd.: 142). Dies tut er als Gegengewicht u.a. zur vorherigen Politik der sozialdemokratischen Labour-Partei, welche selbst die neoliberale Agenda übernommen hatte (Ebd.: 84ff.), und wendet sich somit gegen das Programm eines sogenannten »Dritten Weges« (Giddens 1999). Demnach erscheint es plausibel, dass die Partei Forza Italia unter Silvio Berlusconi für Crouch als Musterbeispiel dieser antipolitischen elitären Unternehmer-Vertretung neuen Typs im 21. Jahrhundert gilt (Crouch 2008: 96f., vgl. de Saint Victor 2015: 12).

Das schlechte Gewissen der Sozialdemokratie formuliert Crouch ferner, indem er sich gegen die Kommerzialisierung öffentlicher Güter wendet und den Ansprüchen der Bürger*innen wieder gerecht werden möchte, wo nun sogar »der öffentliche Dienst im postdemokratischen Zeitalter angekommen [ist]: die Regierung ist gegenüber dem *demos* nur noch für die groben Richtlinien der Politik verantwortlich, nicht mehr für ihre konkrete Umsetzung« (Crouch 2008: 129). Die Lösungsvorschläge von Crouch orientieren sich daran, *wieder Politik zu machen*, indem er fordert:

> »Wir müssen alternative Möglichkeiten der Artikulation von Unzufriedenheit und der politischen Mobilisierung finden, die jenen, die von den Populisten manipuliert werden, Konkurrenz machen und sie in Frage stellen. […] Es muss gelingen, die Unzufriedenheit auf die wahre Ursache dieser Probleme zu lenken: die großen Unternehmen und ihr ausschließlich profitorientiertes Verhalten, das Gemeinschaftsleben zerstört und auf der ganzen Welt die Verhältnisse instabil werden lässt« (Ebd.: 151f.).

Für die Theoretisierung der antipolitischen Tendenz des neoliberalen Projektes wurde hier das Konzept *Postdemokratie* von Crouch angeführt, um zu verdeutlichen, dass die gesellschaftlichen Verwerfungen und institutionellen Verschiebungen das gesamte politische System betreffen und sehr von verschiedenen Akteur*innen beschrieben und

verständlicherweise sehr unterschiedlich bewertet werden. Weiterhin wird damit aufgezeigt, dass jene Prozesse, die als »Aushöhlung« der Politik wahrgenommen werden, nicht von außen in das politische System einbrechen, sondern gleichsam in seinem Inneren stattfinden und dort forciert werden. Zweifellos sind es die politischen Verantwortungsträger*innen selbst, welche die hergebrachten politischen Institutionen, Rechte und Diskurse unterminieren. Gegen diese Antipolitik der ökonomischen und politischen Eliten fordern Akteur*innen der politischen Linken, *wieder Politik zu machen*.

Ohne an dieser Stelle die Theorie der Postdemokratie einer differenzierten Kritik zu unterziehen, sei zumindest angemerkt, dass die darin enthaltenen Vorstellungen einer *Trennung von Staat und Wirtschaft* als Konstruktion anzusehen ist, mit der für eine konservative Sehnsucht nach einem keynesianistischen Wohlfahrtsstaat eingetreten wird. Dabei bezieht sich ihr Begriff von Gleichheit auf ein Verständnis von »Chancengleichheit« und kaum direkt auf die materielle Dimension. Politik wird eindeutig dem Staat zugeordnet und soziale Bewegungen werden höchstens als ihr Korrektiv verstanden (Ebd.: 150f.). Bürger*innen werden als für staatliche Politik zu aktivieren betrachtet und globale Konzerne, deren Interessenvertretungen und die Orientierung von Parteien am Medienspektakel für die Depolitisierung verantwortlich gemacht. In diesem Sinne kann durchaus von einer Antipolitik postdemokratischer Regierungen gesprochen werden, zumal, wenn eigentlich in parlamentarischen Gremien zu verhandelnde Gesetzespakete der Regierung ohne Verhandlungsoption beschlossen werden oder die Regierungen eines Nationalstaates dem Diktat eines Austeritätsregimes unterstellt werden, wie im Falle der seit 2009 andauernden Wirtschaftskrise Griechenlands. All diese vom Konzept der Postdemokratie her als *antipolitisch* zu verstehenden Entwicklungen werden aus einer anarchistischen Perspektive hingegen als durchweg *politisch* angesehen.

Deutlich formuliert werden die potenziell antipolitischen Tendenzen des Hyper-Liberalismus bei den Strömungen der Rechts-Libertären, die – über Adam Smith weit hinausgehend –

in einer Linie mit Friedrich August von Hayek einen Nachtwächterstaat (Minarchismus) oder sogar seine vollständige Abschaffung zugunsten der Fiktion des dann vermeintlich *absolut freien Marktes* fordern, wie es die sogenannten »Anarcho-Kapitalist*innen« tun. Ihr Haupttheoretiker **Murray Rothbard** führt die wesentlichen Gedanken dieser vorgeblich staatskritischen Strömung in seinem Buch *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto* (Rothbard 1978/2006) aus.[30] Darin wendet er sich gegen das staatliche, respektive öffentliche, Schulsystem (Ebd.: 93; 145–173), gegen eine staatliche Reglementierung von Drogenhandel, Prostitution, Glücksspiel, Pornografie oder sexuellen Praktiken (Ebd.: 127–144), sowie gegen Wehrpflicht und Zwangsrekrutierung (Ebd.: 27–56; 97–110) sowie gegen den Wohlfahrtsstaat (Ebd.: 175–209). Rothbard bezeichnet den Staat als Aggressor (Ebd.: 55–86) und kritisiert die Annahme von Grenzen ökonomischen Wachstums (Ebd.: 304–306). Hinter dieser Position steht keineswegs eine Solidarisierung mit prekären oder marginalisierten sozialen Gruppen, sondern vorrangig die Empörung gegen alle Beschränkungen, welchen dem weißen, männlichen, bürgerlichen Subjekt auferlegt werden könnten. Seine theoretischen Überlegungen überführt Rothbard in politische Forderungen und strategische Überlegungen, deren Quintessenz lautet:

> »Libertarianism is the logical culmination of the now forgotten ›Old Right‹ (of the 1930s and ›40s) opposition to the New Deal, war, centralization, and State intervention. Only we wish to break with all aspects of the liberal State: with its welfare and its warfare, its monopoly privileges and its egalitarianism, its repression of victimless crimes whether personal or economic. Only we offer technology without technocracy, growth without pollution, liberty without chaos, law without tyranny, the defense of property rights in one's person and in one's material possessions« (Rothbard 1973: 402).

Für die von ihm gegründete, neurechte Zeitschrift *eigentümlich frei* schrieb Stefan Blankertz 2001 ein in einfacher Sprache und Logik gehaltenes *Libertäres Manifest* um den »Anarcho-

Kapitalismus« im deutschsprachigen Raum zu verbreiten. In seinen Kernaussagen orientiert er sich dabei an der von Rothbard vorgegebenen Richtung, unterstützt ebenso die Naturrechts-Argumentation, nach welcher Recht auf Eigentum basiere (Blankertz 2001: 104), wendet sich aber interessanterweise gegen naturalisierende Argumentationen (Ebd.: 15–52) und propagiert einen Klassenkampf der als moralisch gerechtfertigten und als »unterdrückt« angesehenen »produktiven Kapitalist*innen« gegen die vermeintlich herrschenden »unproduktiven Enteigner*innen« (Ebd.: 10f.). Letztere würden durch den Staat schmarotzen, sei es, weil sie ungerechtfertigte Subventionen oder Sozialleistungen beziehen würden oder weil der Staat ihr Arbeitgeber sei. Sie verhinderten so die freie Entfaltung der in der Gesellschaft angelegten und für »gut« – da »frei« – erklärten, kapitalistischen Beziehungen. Gleich auf der ersten Seite fällt dabei die Feindseligkeit gegenüber Politiker*innen ins Auge, die anschlussfähig für antifeministische, rassistische und antisemitische Denkmuster sind (Blankertz 2001: 8).

Besonders perfide und in dieser Hinsicht über Rothbard hinausgehend, wechselte Blankertz von einem anarchistischen Weltbild zum »Anarcho-Kapitalismus« über. Er beruft sich dementsprechend auf Denker wie Paul Avrich, Bakunin, Paul Goodman, Kropotkin, Landauer und Proudhon, deren Grundbegriffe er sämtlich missversteht bzw. bewusst falsch interpretiert, angefangen bei jenem der Kooperation, die er in kapitalistischen Beziehungen gewährleistet sieht (Ebd.: 22f.: 349).

Blankertz bezieht sich bei der Betrachtung von Politik unter dem Stichwort »Konformitätspolitik« auf eine Idee Howard Blooms. Sie sei die repressive, normierende Kehrseite des natürlichen Bedürfnisses nach Gesellschaft (Ebd.: 26) und eine anthropologische Grundlage der Staatlichkeit (Ebd.: 45). Weiterhin betrachtet er die Geldpolitik des Staates, die es diesem ermögliche, Überschüsse abzuschöpfen, Banken an sich zu binden und in die Wirtschaft einzugreifen (Ebd.: 107). Dies gründet er auf die falsche Annahme, eine Sphäre des Handels

oder Marktes wäre ursprünglich unabhängig vom Staat entstanden. Politik wird insgesamt dem Staat zugeordnet und dahingehend auch mit Militarismus (Ebd.: 136f.), wirtschaftlicher Intervention zur Privilegierung bestimmter Interessen (Ebd.: 108) und allgemein mit der Durchsetzung eines gleichmachenden Konformismus und Egalitarismus assoziiert. Aufgrund dieser Rahmung kann zurecht von einem antipolitischen Standpunkt der hyper-liberalen Strömung gesprochen werden. Dazu passt, dass diese auch Vorstellungen von territorialen Abspaltungen für die Verwirklichung ihrer marktfundamentalistischen Utopie hervorbringen (de Saint Victor 2015: 46).[31]

Bei der Entstehung des Liberalismus wurden im Zuge der Entwicklung eines Verständnisses von Gesellschaft, marktförmige Beziehungen tatsächlich als Gesellschaftlichkeit stiftend und somit als nicht-staatlich verstanden (Reitz 2013: 91). Zum klassischen anarchistischen Denken bestehen in dieser Hinsicht theoretische Schnittpunkte, weil in diesem gewissermaßen von einem *Laissez-faire des Sozialen* ausgegangen wird. Dennoch findet sich im »Anarcho-Kapitalismus« außer Rudimenten in Form stumpfer Ressentiments keinerlei Herrschaftskritik, die anarchistischen Vorstellungen entsprechen würde. Zudem werden die Verständnisse von »freiem Markt« und staatlicher Politik normativ auf- bzw. abgewertet und ethisch-anthropologisch begründet. Dies mündet bei Blankertz in schlecht verschleierten ideologischen Konstruktionen, deren Fehlinterpretationen in Verbindung mit der krampfhaften Rechtfertigung der eigenen Positionierung in einer hierarchischen Gesellschaft, verschwörungstheoretische Züge tragen. Was dem hyper-liberalen Ansatz im Unterschied zum anarchistischen abgeht, ist jegliches Verstehen gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse, welche durch staatliche Politik aufrechterhalten werden.

Eines der Grundlagenwerke der Neuen Rechten ist **Alain de Benoist**s Werk *Kulturrevolution von rechts* (de Benoist 1985/2017). De Benoists Anliegen ist die Erneuerung und Unterfütterung rechtsradikaler Positionen, für die er den Begriff

»konservativ« reklamiert und damit zugleich in Richtung neofaschistischer Gruppierungen und des eigentlich konservativen Lagers zu wirken beabsichtigt. Relevanz hat de Benoists Denken im vorliegenden Kontext insbesondere durch seine Beschäftigung mit der gramscianischen Hegemonietheorie, welche er für sein Verständnis von quasi-faschistischer Metapolitik adaptiert (vgl. Bellermann 2021: 195–203). Hierbei betont er die Bedeutung der »ideologischen« oder auch »kulturellen Arbeit« (de Benoist 2017: 74) für die Ausweitung einer Gegenmacht, gerade unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen wie der Demokratisierung des Bildungswesens und der gewachsenen Bedeutung von Freizeit (Ebd.: 78). Schließlich offenbart er eine instrumentelle Herangehensweise, indem er die »Anfälligkeit der öffentlichen Meinung für eine metapolitische Botschaft [betont], wobei letztere umso wirkungsvoller ist und um so besser aufgenommen wird, als ihr direkter und suggestiver Charakter nicht klar als solcher erkannt wird und folglich nicht auf dieselben rationalen und bewußten Widerstände stößt wie eine Botschaft mit einem direkt politischen Charakter« (Ebd.: 78). Aufgrund ihrer Befürwortung des Pluralismus wären es in westlichen Gesellschaften »genau die liberalen Regime, wo die *Intelligenzija* über die größte Freiheit verfügt, ihre kritische Rolle auszuüben […] [und somit] der Ort des schwächsten Konsenses« (Ebd.: 80). Schon auf einer theoretischen Ebene zeigt sich jedoch, dass de Benoist die Hegemonietheorie tatsächlich »von rechts« liest, wie zum Ausdruck kommt, wenn er formuliert: »Die historische und volksnahe Aktion darf die Verschiedenartigkeit der Gesellschaften nicht länger vernachlässigen, ebenso wenig wie sie vom Temperament, von den Mentalitäten, vom historische Erbe, von den Kulturen, von den Traditionen oder von den Klassenbeziehungen zwischen ihnen (einschließlich ihrer ideologischen Aspekte) abstrahieren darf« (Ebd.: 77). Seine Betonung der »Verschiedenartigkeit« oder auch der »Vielgestaltigkeit der Welt« (Ebd.: 30) ist mitnichten mit einem liberalen Pluralismus zu verwechseln, begründet demgegenüber jene quasi-faschistische Theorie, die

später als »Ethnopluralismus« bezeichnet wurde. Diese bezieht sich u.a. auf einen »Tribalismus« (vgl. Ebd.: 105–115) und »Neo-Paganismus«, mit denen der Hauptfeind des »Egalitarismus« (Ebd.: 30, 44, 185ff.), für welchen Christentum, Liberalismus und Sozialismus lediglich Ausdrucksformen seien, zurückgeschlagen werden könne. Statt sich in Zeiten der Systemkonfrontation auf Seiten des Staatskommunismus oder des demokratischen Kapitalismus zu schlagen, formuliert de Benoist den Ansatz eines neofaschistischen »dritten Weges« (Ebd.: 54, 182–185). Mit diesem will er die antikommunistischen Reflexe der politischen Rechten überwinden und stattdessen das eigene Vorhaben in den Vordergrund zu stellen, wozu er einen maßgeblich von Nietzsche inspirierten Begriff von Elite entfaltet (Ebd. 121–138). Mit der damit verbundenen Einforderung »aristokratischer Werte« und einer strengen Lebensethik (Ebd.: 130–138), die er gegen Individualismus und bürgerliche »Dekadenz« (Ebd.: 193, 202) stellt, wird wiederum die metapolitische Herangehensweise de Benoists deutlich.

Mit dem rasanten Aufstieg neuartiger rechter Bewegungen und Parteien, der sich im deutschsprachigen Raum seit 2015 vollzog, gewann die metapolitische Strategie in diesem Lager zunehmend an Bedeutung und kann als ein wichtiger Faktor betrachtet werden, mit dem dieser politische Erfolg gelang. Neofaschistische Gruppierungen der Neuen Rechten wie die Identitäre Bewegung beziehen sich ausdrücklich auf den Begriff und die Strategie der Metapolitik. In ihrer Selbstbeschreibung formulieren sie:

> »Wir glauben, dass politische Veränderung nicht nur in den Parlamenten und der Parteipolitik möglich ist, sondern sich ebenso im Kulturbetrieb, den öffentlichen Debatten, den Medien und auf der Straße abspielt. Wir handeln daher in einer Art ›vorpolitischem Raum‹, der den Diskurs bestimmt und somit als Grundlage für direkte und konkrete politische Entscheidungen dient […]. Wir wollen […] auf die gesellschaftliche Meinungsbildung Einfluss nehmen und somit als Impulsgeber für die Wahlentscheidungen, politische Mündigkeit und die Aktivität der Menschen dienen« (IB Selbstbeschreibung).

Hierin zeigt sich allerdings bereits, dass das quasi-faschistische Verständnis von Metapolitik von Konzepten der Antipolitik abzugrenzen ist, da mit ihm im Wesentlichen auf die instrumentelle Nutzung des »vorpolitischen Raumes« für dezidiert *politische* Zwecke abgezielt wird, auch wenn die Vorstellung von Letzteren ausgedehnt wird. Gleichwohl sind die Debatten der Neuen Rechten uneindeutig, wie das Beispiel der Überlegungen eines einflussreichen neu-rechten Autors und Aktivisten zeigen:

> »Wir glaubten, es sei sinnvoller, unpolitische Betrachtungen anzustellen, um zum Kern der tieferliegenden Probleme vorzudringen. […] Dieses romantisch-stürmisch-schwärmerische Denken, wie es bei uns in den ersten Jahren der Arbeit an der *Blauen Narzisse* vorherrschend war, hatte eine ausdrücklich unpolitische Stoßrichtung, weil Politik den Charakter verderbe. Zugleich schuf dieses Denken jedoch Vorbedingungen eines historischen Bewusstseins […] Als einzige Alternative zur Gleichgültigkeit schwebte mir eine jugendliche Aktionskunst mit politischer Ethik vor. Im Modus des künstlerischen Ereignisses sollte eine neue Welt vorexerziert werden und damit die politische Forderung ausgesprochen werden, dass diese Welt in naher Zukunft realisiert werden muss« (Menzel 2014: 14–18).

Während Menzel sich in seiner Sturm-und-Drang-Phase als »unpolitisch« beschreibt und von dort zur Politik gelangte, vollzog sich die Bewegung vieler anderer Rechtsradikaler in die entgegengesetzte Richtung. Derartige Entwicklungen fanden bereits in den 1990er Jahren statt, als faschistische Akteure gezielt auf Subkulturen Einfluss nahmen und eigene Strömungen wie den NS black metal und Hatecore oder Sport- und Freizeitveranstaltungen hervorbrachten. Offensichtlich besteht eine weit verbreitete (neo)faschistische *Kultur*. Dennoch führt der quasi-faschistische Begriff der Metapolitik dezidiert zu *Politik* zurück. Politik sei von Moral zu unterscheiden, meint de Benoist (2017: 149f.) und konstatiert einen »Verfall der Politik« (Ebd.: 197), im Sinne ihrer Bürokratisierung und ihrer demokratischen Vermittlung. Dagegen gälte es – im Sinne Carl Schmitts – Feinde zu bestimmen und somit den Konflikt als das

Wesen von Politik zu bejahen (Ebd.: 96). »Der politische Akt par excellence ist die Bezeichnung des Feindes« (Ebd.: 150). In eine ähnliche Kerbe schlägt die – an Ernst Jünger angelehnte – quasi-faschistische Aussage, es sei die Außenpolitik, welche letztendlich einzig zähle (Ebd.: 58), wobei er an einen umfassenden Staat denkt, für den auch Sozialpolitik selbstverständlich sei (vgl. Ebd.: 31). Die Diskussion um quasi-faschistische Metapolitik ist zumindest am Rande für die Theoretisierung von antipolitischen Tendenzen relevant, insofern jene hinsichtlich der Ablehnung von *demokratischer Politik* in (neo)faschistischen Strömungen als vorhanden diskutiert werden können. Praktizierte Metapolitik gilt im liberal-demokratischen Verständnis als Antipolitik.

Weniger eindeutig einem (klassischen) politischen Lager zuzuordnen sind sogenannte »populistische« anti-elitäre bzw. anti-institutionelle Protestbewegungen. Die verbreitete Bezeichnung als *populistisch* wird zumeist als Kampfbegriff verwendet und ist irreführend, insofern mit ihr suggeriert wird, dass Populismus kein Wesensmerkmal von (demokratischer) Politik überhaupt sei (vgl. Laclau 2007: xi, 13f., Jörke/Selk 2017: 9–15, 51–79, 138–14). Die Bezeichnung zeugt eher von Abwehrreflexen machthabender politischer Gruppen, als vom Eingeständnis eines grundsätzlichen Wandels der politischen Landschaft. Jene ist indessen eine Folgeerscheinung der vormals dominierenden Politikformen. Anti-elitäre Protestparteien sind von reinen Satire-Parteien wie zum Beispiel »Die Partei« zu unterscheiden, da in ihnen tatsächlicher Protest, statt bloße politische Parodie artikuliert und organisiert wird. Außerdem sind sie von rechtspopulistischen Strömungen abzugrenzen, da sie nicht auf einer konservativ-nationalistischen, anti-egalitären Weltanschauung gründen, sondern pluraler aufgestellt sind. Auf europäischer Ebene und innerhalb Italiens arbeiten populistische Protestparteien und Rechtspopulisten dennoch partiell zusammen.

Die an dieser Stelle auf den antipolitischen Standpunkt hin zu betrachtenden Protestbewegungen werden paradigmatisch von dem zur Partei weiterentwickelten italienischen

MoVimento 5 Stelle (M5S) verkörpert. Der französische Politikwissenschaftler **Jacques de Saint Victor** beschrieb das Phänomen in seinem Buch *Die Antipolitischen*, wobei das Label *antipolitisch* für den M5S allgemein verbreitet ist. »Das Wort ist zweideutig, aber treffend. Es bezeichnet eine Art moralische Entrüstung und Rebellion vonseiten wachsender Randgruppen der Öffentlichkeit, die bestrebt sind, sich von der alten Politik zu befreien, v.a. durch die Tugenden des Netzes« (de Saint Victor 2015: 10f.), schreibt de Saint Victor. Damit relativiert er, dass insbesondere die italienische Politik seit Berlusconi 1994 nicht seinem Idealbild einer repräsentativen Demokratie entspricht. »Doch die Antipolitik ist, nach Meinung italienischer Politologen, auf dem besten Weg, zu einem moderneren egalitaristischen Gegenprojekt zu werden, das beansprucht, eine neue Beziehung zum Politischen aufzubauen« (Ebd.: 11). Die Ursache für sogenannte Politikverdrossenheit wird dabei zu Teilen dem Wahlvolk selbst zugeschoben: »Die Wähler werden immer anspruchsvoller (partizipative Demokratie, Transparenz, Schutzrechte) und sind vom *Angebot* der Parteien zunehmend enttäuscht« (Ebd.: 14). Das Jahr 2011 macht de Saint Victor als Wendepunkt für den Aufschwung von Antipolitik aus, die mit den sozialen Bewegungen der Indignados, Aganaktismeni, Occupy Wallstreet und den Piratenparteien etabliert worden wäre. Die *populistische Antipolitik* gehe von einer vereinfachten Entgegensetzung und »vertikalen Spaltung« zwischen Bevölkerung und Eliten aus und entspringe einer vermeintlich postideologischen Zeit.

> »Doch wenn das Volk weiß, dass es von einem politischen Machtwechsel nichts mehr zu erwarten hat, dann bleibt ihm nur, gegen alle Politiker ohne Unterschied zu protestieren. Und diese antielitäre Tendenz fällt umso heftiger aus, je mehr die politischen Führungskräfte dazu neigen, ihre Lage zu verschlimmern, indem sie sich an Experten oder Technokraten wenden […], um sich aus Haushaltsschwierigkeiten zu befreien. Diese bequeme Haltung schürt das Misstrauen des Volkes gegenüber der Macht nur noch mehr« (Ebd.: 27).

Mit den Möglichkeiten, eigene Meinungen durch die neuen Medien weit zu verbreiten und der Diskreditierung der herkömmlichen Medien durch den »Telepopulismus« der Berlusconi-Ära, träfen sich in anti-elitären Protestbewegungen »Antipolitiker und Netztheoretiker bzw. Cyberaktivisten in dem gemeinsamen Willen, sich all derer zu entledigen, die sich seit zwei Jahrhunderten zwischen das Volk und die Macht stellen« (Ebd.: 30). Dabei würden sie aus neuen Milieus von Subalternen hervorgehen, seien es Hacker*innen und die digitale Bohème mit ihrem gelebten Separatismus oder arme Favela-Bewohner*innen, die sich über soziale Medien zu Riots verabreden. Sie hätten jedenfalls »nichts gemein mit den Proletariern von einst, die auf der Grundlage einer nicht nur politischen, sondern geistig-kulturellen Bildung ein Klassenbewusstsein entwickelten« (Ebd.: 37). Im Unterschied zum »humanistischen Populismus«, welcher Benachteiligte und Deklassierte verteidige und ermächtige und dem »kulturell-nationalistischen Populismus«, welcher sich auf die Idee des Nationalvolks stütze, berufe sich der »antiinstitutionelle Populismus« auf ein souveränes Volk, welches von den eigenen Eliten verraten werde (Ebd.: 41f.). So konstatiert der erschrockene Konservative schließlich:

> »Die Infragestellung der Eliten bedient sich mittlerweile auch der neuen Technologien des Internets. Die Anarchisten sind nicht mehr nur maschinenstürmende *Ludditen* wie im frühen 19. Jahrhundert. Sie sind heutzutage den neuen technischen Erfindungen gegenüber genauso aufgeschlossen wie die große Führer dieser Welt. […] Das ist die große Wende der Revolution 2.0. Für die ›neuen Subalternen‹ wie für die militanten Antipolitiker ist das Netz zum Instrument einer neuen Form von Populismus geworden, einem ultramodernen *Webpopulismus*, der sich fähig hält, die Welt zu verändern« (Ebd.: 43f.).

Diese Vorstellungen würden sich paradoxerweise mit jenen der Hyper-Liberalen und Google-Manager*innen überschneiden, welche die soziale Frage leugnen und das Internet fälschlicherweise als Garant von »Freiheit« propagieren (Ebd.: 45–53). Der anti-elitäre M5S rekurriere im Selbstverständnis

und zur Mobilisierung v.a. auf die Forderung nach Transparenz. So seien die »Anhänger der Antipolitik […] heute der Meinung, dass alles Leid der Bürger vom Fortbestehen der alten *Arcana Imperii* herrührt, der Mauscheleien und Geheimnisse der traditionellen Politik. Ihnen zufolge muss Schluss sein mit diesem Machiavelli'schem Realismus, der allen Missbräuchen Tür und Tor geöffnet habe« (Ebd.: 54). Die Ansicht und Forderung nach Transparenz lenke nach de Saint Victor jedoch von den eigentlichen Problemen ab, diene oftmals kommerziellen oder geheimdienstlichen Interessen und sei ohnehin eine Illusion (Ebd.: 55–64). Abschließend wendet er sich gegen Konzepte von direkter Demokratie, die Einführung imperativer Mandate und die Abschaffung von Parteien. Stattdessen verteidigt er das parlamentarisch-repräsentative System und hält schließlich fest: »Mehr denn je brauchen wir vermittelnde Instanzen, v.a. Parlament und Presse, um uns vor solchen Auswüchsen zu schützen« (Ebd.: 90).

Insofern sich die Antipolitik einer anti-institutionellen Bewegung wie dem M5S gegen Elitenherrschaft richtet, die Repräsentation und Parlamentarismus kritisiert, für Egalitarismus und Partizipation eintritt und auf (technische) Möglichkeiten verweist, um gesellschaftliche Regelungsprozesse anders zu organisieren, weist sie einige Schnittpunkte mit anarchistischen Vorstellungen auf. Oberflächlich betrachtet lässt sich dies an der Kritik und Anfeindung staatlicher Politik und der Politiker*innen-Kaste festmachen. Bei genauerer Überlegung beruht diese aber auf einer republikanischen Vorstellung von Bürger*innenschaft und einem eigentlich souveränen Volk, welche anarchistische Anti-Politik nicht teilt. Zudem lehnt Letztere eine einfache Spaltung zwischen Volk und Elite, Beherrschten und personalisierten Herrschenden ab, geht stattdessen eher von multiplen, miteinander verschränkten Herrschaftsverhältnissen aus und fordert auch materielle Gleichheit. Anarchistische Anti-Politik ist auch rein technisch gestützten Lösungsansätzen gegenüber skeptisch, wenn diese nicht tatsächlich zur Gestaltung ethisch erstrebenswerter sozialer Beziehungen und zur Organisierung neuer

gesellschaftlicher Institutionen beitragen oder diese sogar erschwere.

2.3.3 Schlussfolgerungen zur Abgrenzung anarchistischer Anti-Politik

Die *antipolitischen Standpunkte* anderer Strömungen sowie der Begriff *Antipolitik*, wie er von liberal-demokratischen Autor*innen verwendet wird, sind von *Anti-Politik* in der politischen Theorie des Anarchismus, wie auch der daraus abzuleitenden *Politik der Autonomie* zu unterscheiden. Mit den in den beiden vorherigen Abschnitten angerissenen Interpretationen, wurde bereits auf den paradoxen anarchistischen Politikbegriff vorgegriffen, wie er insbesondere im folgenden Hauptkapitel mit dem Streben nach Autonomie erarbeitet wird (→ 3). Hinsichtlich der (verschiedenen) antipolitischen Standpunkte, wie sie in anderen Strömungen aufkommen, kann festgehalten werden, dass diese in ihrer Unterschiedlichkeit, eine Gemeinsamkeit darin finden, dass in ihnen eine *Distanz von Politik und zur Politik* formuliert wird. Von den intellektuellen Dissident*innen, den hyper-liberalen Anarcho-Kapitalisten und den anti-elitären, populistischen Protestbewegungen wird diese gezielt hergestellt. Von Crouch wird sie dagegen als Verfallserscheinung des Politischen bemängelt und von de Benoist als instrumentelles Vehikel zur Formierung einer quasi-faschistischen Politik genutzt. In seiner grundlegenden Skepsis gegenüber dem politischen Betrieb und der proklamierten Distanz zum Staat, weisen Konráds Überlegungen Schnittpunkte mit anarchistischem Denken auf. In der Indifferenz gegenüber sozialen Bewegungen, der Affirmation der Zivilgesellschaft und der Zurückweisung der Existenz gesellschaftlicher Antagonismen sind diese wiederum nicht vorhanden. Der anti-elitäre populistische Protest positioniert sich wie der Anarchismus zu einem Angriff auf die machthabenden Eliten, thematisiert die gesellschaftliche Spaltung und fordert bspw. Transparenz und Selbstbestimmung. Zugleich ist er einem republikanischen

Verständnis von Bürger*innenschaft verhaftet und verbleibt bei einer verkürzten Herrschaftskritik, die hinter jener des Anarchismus zurückfällt. Was die quasi-faschistische Metapolitik angeht, wird mit dieser auf die Bedeutung gesellschaftlicher Sphären außerhalb des Politischen hingewiesen, keineswegs aber eine Kritik an Politik oder Staatlichkeit generell formuliert. Anarchistische Theorie kann dahingehend von der gramscianischen Hegemonietheorie weit mehr profitieren, als von ihren primitiven Adaptionen. Schließlich sind die Überlegungen von Crouch ebenfalls als liberal-demokratisch zu charakterisieren (→ 2.3.1). Mit ihrer Konsequenz *wieder Politik zu machen* (Scheer 1995) – und mit der darin enthaltenen konservativen Sehnsucht – stehen sie gegen die anarchistische Anti-Politik. Letztere dockt aber an den *Krisenerscheinungen* und der wachsenden *Unübersichtlichkeit* (Abdelhamid 2017) des Politischen an, wie sie in der liberalen Demokratie kontinuierlich diskutiert werden, und *politisiert* dieselben (paradoxerweise) sogar – auf eine Weise, die im liberalen Denken nicht erfasst werden kann. Damit bezieht sich anarchistische Anti-Politik (sowohl mit ihrer Kritik als auch mit ihren Alternativvorschlägen) auch entscheidend auf die Ausgestaltung der *prozessualen Dimension* von Politik, statt lediglich ihre angeblich rein objektiv beurteilbaren Entscheidungen in den Blick zu nehmen.[32]

Wie dargestellt gibt es bei den Beiträgen, mit welchen Antipolitik im liberal-demokratischen Rahmen thematisiert wird, unterschiedliche Einschätzungen darüber, inwiefern diese einen Angriff von außen oder eine Folge innerer Verfallserscheinungen darstellt. Daraus ergeben sich abweichende Ansichten darüber, ob in den konstatierten Krisenerscheinungen *Potenziale zur Erneuerung und Öffnung des Politischen* oder primär eine *zu verhindernde bzw. zu kaschierende Erosion von herkömmlicher Politik* gesehen werden. Jacques Rancière betrachtet diese beiden Pole als Kehrseiten derselben Medaille. In seiner zehnten These zur (von ihm als erstrebenswert erachteten) Politik formuliert er: »Das ›Ende der Politik‹ und die ›Rückkehr der Politik‹ sind zwei komplementäre

Weisen, die Politik in einer einfachen Beziehung zwischen einem Zustand des Sozialen und einem Zustand des staatlichen Dispositivs zu annullieren. Der Vulgärname für die Annullierung lautet Konsens« (Rancière 2008: 45, vgl. Reitz 2013: 5).[33] Damit kann gesagt werden, dass der Konsens liberaler Demokratien als brüchig erachtet wird, weil Politik in einem Spannungsfeld zwischen ihrer (absoluten) Verstaatlichung und ihrer Vergesellschaftung (und damit Auflösung) gesehen wird. Dahingehend erkennen die jeweiligen liberal-demokratischen Denker*innen nur teilweise, dass sich ihre Überlegungen um die Frage nach der Einrichtung der relativen Autonomie des Politischen kreisen, welche offensichtlich als fragil wahrgenommen wird. In keinem der liberal-demokratischen Beiträge wird Politik wie im Anarchismus als Herrschaftsverhältnis zwischen Regierenden und Regierten verstanden.[34] Auf die Fragilität der Autonomie des Politischen reagieren sie mit der Forderung nach Ausgrenzung und Einbeziehung antipolitischer Formen (Schütz); nach einer Repolitisierung der Gesellschaft durch Politiker*innen neuen Typs (Mulgan); nach einer Dekolonialisierung des Politischen (Schedler); sowie danach, die Eigenständigkeit des Politischen im grundlegenden Spannungsfeld, das es konstituiert, zu wahren (Howard). Am ehesten lassen sich wie erwähnt – von unterschiedlichen Punkten aus – in den Positionen der intellektuellen Dissidenz und des anti-elitären populistischen Protests Ansatzpunkte sehen, an denen das anarchistische Denken anknüpfen kann.

Was mit ihnen in den Fokus gerückt wird, ist die Autonomie der Gesellschaft gegenüber (verstaatlichter) Politik. Wenn dieser Gedankengang weiterverfolgt bzw. radikal gedacht wird, lässt sich die Frage aufwerfen, wie die Autonomie jener gesellschaftlichen Sphären gedacht werden kann, in denen soziale Gruppen sich ohne den Staat selbst organisieren, gegen den Staat wehren und ihn zurückdrängen. Dies ist eine andere Herangehensweise, als eine lebendige, organisierte oder kritische *Zivilgesellschaft* zu fordern – wie es prominent Habermas (1999) tut. Über eine reflexhafte Abwehrhaltung

ohne spezifische ideologisch-weltanschauliche Ausrichtung hinaus, kann noch einen Schritt weiter gegangen werden. Damit lassen sich Positionen auffinden, mit welchen eine entschiedene Ablehnung von *Staatlichkeit als autoritäres, zentralisierendes und hierarchisches Prinzip und Herrschaftsverhältnis*, bei gleichzeitigen Versuchen, Alternativen zu diesen zu realisieren, angestrebt wird. Mit dieser Denkbewegung gelangt man schließlich zum Anarchismus.

Aus diesem Grund vertritt Newman die Ansicht, dass sich aus der liberal-demokratischen (relativen) *Autonomie des (dem Staat zugeordneten) Politischen* eine *Politik der Autonomie* ableiten lasse. Mit dem Postanarchismus ließe es sich – in Auseinandersetzung mit Chantal Mouffe und Carl Schmitt (vgl. Mouffe 2008: 49–67) – demnach als *politisch* beschreiben, nach Autonomie und von verstaatlichter Politik wegzustreben. Dies gelänge nicht durch die bloße Abspaltung von Ethik und Utopie vom Politischen, sondern durch ihre kontinuierliche Spannung zueinander. Damit stünde die anarchistische Politik der Autonomie auch im Widerspruch zum liberal-demokratischen Politikverständnis. Denn Letzteres steht vor der Zerreißprobe einerseits nicht *politisch genug* (durch kapitalistische Interessen und Warenform, durch die Betrachtung aller Individuen als Privatpersonen, durch technokratische Verwaltung usw.), andererseits aber nie *anti-politisch genug* (aufgrund des Festhaltens am Staat als Rahmen und Garant individueller Freiheit und kapitalistischer Marktbeziehungen usw.) sein zu können (Newman 2010: 9–12, 89–93, 98ff.). Wenngleich Newmans theoretische Darstellung von den Erfahrungen in sozialen Bewegungen abgekoppelt ist und als intellektualisierte Wortspielerei daherkommt, enthält sie wichtige Gedanken zu einer brauchbaren Theoretisierung des kaum untersuchten anarchistischen Politikverständnisses. Daher werde ich seinen Überlegungen als Zielpunkt dieses Kapitels am Ende nachgehen (→ 2.4.4). Zunächst folgen allerdings eine spezifische politikwissenschaftliche Bestimmung des Politikbegriffs, relevante Aspekte poststrukturalistischer radikaler Demokratietheorien sowie ein Exkurs zum Postanarchismus.

2.4 Zum theoretischen Rahmen der Arbeit

Um die auszuführenden Überlegungen zu *anarchistischer (Anti-)Politik* verständlich zu machen, ist zunächst *Politik* zu definieren. Zweifellos handelt es sich hierbei um einen hochgradig umstrittenen Container-Begriff, dessen Bestimmung selbst eine essentiell politische Handlung und Stellungnahme in der Auseinandersetzung um seine Deutung darstellt. Die Definition dessen, was *Politik* ist, bedingt, was aus ihr notwendigerweise ausgeschlossen wird und als *Anti-Politik* bezeichnet werden kann. Wie ich in den folgenden Kapiteln zeigen werde, wird im Anarchismus – als Gegenbewegung zur Ausdifferenzierung, Verselbständigung und Verstaatlichung von Politik – nach anti-politischen Bezugspunkten gesucht. Diese finden sich in den Sphären der *Individuen*, des *Sozialen*, der *Gesellschaft*, der *Ökonomie* und der *Gemeinschaft* sowie in den Bereichen der *Utopie,* der *Ethik* und der *Kultur* (→ Fig. 3).

2.4.1 Politikwissenschaftliche Bestimmung des vorausgesetzten Politikbegriffs

Wenngleich ich *Politik* hier weitgehend deskriptiv fasse, weist die strategische Begriffsverwendung von *Anti-Politik* auch – mit George Sorel als theoretischen Ankerpunkt – eine normative Absicht auf, die ich weitgehend zurückstelle – und gerade aus diesem Grund benennen muss. Sie besteht im Anliegen einer radikalen Kritik der vorfindlichen *Politik* aufgrund ihres Charakters von spezifisch-historischer *politischer Herrschaft*, welche sich im Institutionenensemble des Staates und im gesellschaftlichen Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten manifestiert. Damit wird nicht behauptet, dass Politik *ausschließlich* von staatlichen Institutionen betrieben wird und nur von staatlichen Logiken geprägt ist. Im Gegenteil wird mittels Politik *Staatlichkeit* – als autoritäres, hierarchisches und

zentralisierendes gesellschaftliches Verhältnis – in alle weiteren gesellschaftlichen Sphären übertragen.[35] Betont wird, dass politische Handlungen, Denkweisen, Aussagen usw. in der gegebenen herrschaftsförmigen Gesellschaftsordnung sehr häufig mit dem relativ autonomen Staat verknüpft sind und diesem oftmals die *Zivilgesellschaft* zugeordnet wird. Selbst dort, wo sie in tendenziell selbstorganisierten Gruppen stattfindet, wird Politik – von ihrer Logik und ihrer Intention her – mit Staatlichkeit assoziiert und ist auf diese bezogen (vgl. Regier 2023: 23–50). In einem Lexikoneintrag steht, dass der

> »Anwendungs- und Geltungsbereich von P[olitik] […] einem] historischem Wandel unterworfen [ist]. So können vormals als privat angesehene Angelegenheit öffentl[iche] Aufmerksamkeit erfahren und damit politisiert werden […]. Umgekehrt werden andere Bereiche gelegentlich dem öffentl[ichen] Diskurs bzw. der staatl[ichen] Zuständigkeit entzogen […] und damit entpolitisiert. Seit den 1960er Jahren verbanden sich Forderungen nach einer stärkeren Politisierung westl[icher] Gesellschaften meist mit einer emanzipatorischen Stoßrichtung i[m] S[inne] von stärkerer Gleichberechtigung und substanzieller Demokratisierung […]. Gleichzeitig müssen im demokratischen Rechtsstaat immer gewisse Sphären des Privaten bestehen bleiben, die vor dem Zugriff der Öffentlichkeit geschützt sind […]« (Grotz 2015: 475).

Somit ist *Anti-Politik nicht apolitisch* wie größere Bereiche des gesellschaftlichen Zusammenlebens, welche politisiert werden können. Ebenso wenig ist sie per se politisch. Sprich: *Politik* wird hier nicht pauschal verworfen oder normativ als negativ bewertet. Aber ihr wird mit einer ausgeprägten Skepsis begegnet, die nicht darauf abzielt, »mehr«, »eigentliche«, »wirkliche« oder »überhaupt wieder« Politik zu machen.

Zunächst ist allerdings festzuhalten, dass *Politik* nicht abschließend definiert werden kann (und muss). Denn ohnehin hat sie

> »einen komplizierten und für viele Menschen eher verwirrenden Charakter angenommen. Aus der Willensbildung in einem konkreten, überschaubaren Gemeinwesen und aus der Führung in ebenso überschaubaren Verantwortungsbereichen auf der Basis

> persönlicher Ausstrahlung, Lebenserfahrung und eines ausgebildeten *common sense* sind hochspezialisierte Funktionsbereiche geworden, bei denen […] Bewältigungszwänge für den eigenen unmittelbaren Lebensbereich und für die globale Ebene gleitend ineinander übergehen können« (Lauth/Wagner 2009: 26).

Über Wortverwendungen lohnt es sich nicht zu streiten – wohl aber über den Inhalt der mit ihnen verknüpften Konzepte, welche nie neutral, hingegen stets intentional formuliert werden. In diesem Sinne ist Wolf-Dieter Narr der Ansicht, für die wissenschaftliche Qualität eines Ansatzes wären im Wesentlichen seine Erklärungskapazität und die aus ihm folgenden Konsequenzen ausschlaggebend (Narr 1972: 16). Hinsichtlich letzterer zeige sich, dass der verdinglichte Begriff des *politischen Systems »*Herrschaftsphänomene außerhalb des begrenzten ›politischen‹ Bereichs kaum fassen, das Problem im politischen System selbst institutionalisierter Gewalt und ihrer Kosten kaum diskutieren und die humanen Kosten eines systematischen Sicherheitsbegriffs nicht berechnen läßt« (Ebd.). Darüber hinaus lassen sich an der Art

> »wie der *Begriff des Politischen* gefaßt wird, […] nicht allein die unterschiedlichen Auffassungen der Politikwissenschaft ablesen; an ihr läßt sich auch die Rekognitionsproblematik vergegenwärtigen. Der jeweils gebrauchte Begriff des Politischen, der der Politikwissenschaft vorausgeht, ihr zugrundeliegt und ihren Rahmen abgibt, bestimmt nicht nur den Horizont der Antworten, er definiert vielmehr die zu untersuchende politische Wirklichkeit und zeichnet bestimmte Segmente der Wirklichkeit als politisch oder als politisch relevant bzw. indifferent aus. Der Begriff des Politischen hat also eine *konstitutive* und eine *normativ-regulative* Bedeutung« (Ebd.: 17f.).

Daher ist der hier angelegte Politikbegriff zumindest ansatzweise auszuführen, obwohl er selbst zugleich einen wesentlichen Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit darstellt. Dies gilt insbesondere, weil es auch in der zeitgenössischen anarchistischen politischen Theorie keineswegs eine einheitliche oder klare Vorstellung desselben gibt (→ 2.2.3).

Daraus resultiert auch das Interesse an der Fragestellung dieser Arbeit. Mit den methodisch gesetzten Vorannahmen kann die Untersuchung daher nicht *den anarchistischen Politikbegriff schlechthin* zum Vorschein bringen. Aus diesem Grund stellt sie *eine Variante* dar, ihn zu erfassen – aber in einem Sinne zu erfassen, der mit anarchistischen Prämissen und Erfahrungen kongruent ist. Die im Folgenden methodisch vorausgesetzte Arbeitsdefinition von *(ultra-)realistischer* Politik kommt u.a. bei Sorel und de Lagasnerie (2021) pointiert zum Ausdruck.

In den Politikwissenschaften selbst existieren unterschiedliche Politikbegriffe parallel zueinander. Zu behaupten, dass es – in Abgrenzung zu anderen Sozialwissenschaften – einen genuin politikwissenschaftlichen Politikbegriff gäbe, wäre verfehlt, insbesondere, wenn man sie »unqualifiziert schlechthin als normative Wissenschaft bezeichnet oder wenn man durch irgendwelche essentialistischen Definitionen dessen, was eigentlich Politik sei, von vornherein die Problemstellung einengt und den Bezugsrahmen dogmatisiert« (Narr 1972: 17). Anton Pelinka betont, die divergierenden Verständnisse stünden »einander nicht streng abgegrenzt gegenüber, vielmehr handelt es sich dabei um bestimmte Betonungen, um verschiedene Schwerpunktsetzungen. Alle diese Politikbegriffe unterstreichen ein Merkmal, das insgesamt für das Verständnis des Politischen wesentlich ist« (Pelinka 2004: 18f.). Dementsprechend plädiert er für eine Offenheit und eine synkretistische Begriffsverwendung. Somit könne das

> »Wesen der Politik […] am besten im Spannungsfeld zwischen den verschiedenen Begriffen und Definitionsversuchen gesehen werden. Für die Diskussion von Politik ist jedoch insbesondere die Unterscheidung zwischen einem ›engen‹ und einem ›weiten‹ Politikbegriff wesentlich. Ein *enger* Politikbegriff, in der Tradition des gouvernementalen Politikverständnisses, klammert breite Bereiche der Gesellschaft aus; ein weiter Politikbegriff hingegen kennt keine gesellschaftlichen Bereiche, die von vornherein ›unpolitisch‹ wären. Ein weiter Politikbegriff betrachtet alle Sektoren der Gesellschaft als zumindest potenziell politisch« (Ebd.: 19).

Damit kann bereits gesagt werden, dass in dieser Arbeit ein *enger Politikbegriff* verwendet wird. Ferner heißt es, der »enge Politikbegriff ist eher defensiv, eher darauf gerichtet, bestehende Zustände zu verteidigen; der weite Politikbegriff ist eher offensiv, darauf gerichtet, die Veränderbarkeit bestehender Zustände hervorzuheben« (Ebd.: 20). Für den vorliegenden Zusammenhang ist bedeutend, dass mit der Verwendung des engen Politikbegriffs auf eine grundsätzliche Veränderung der Rahmenbedingungen der bestehenden Gesellschaftsordnung abgezielt wird, indem mit ihm ein Nullpunkt durchschritten und mit demokratischen Illusionen gebrochen wird. Dies ist ein Kriterium für seine *Radikalität*, weil sich darin die *Bestrebung einer grundlegenden Transformation des Politischen* selbst spiegelt.

Ulrich Alemann und Erhard Forndran benennen verschiedene Varianten gouvernementaler, normativer und konfliktorientierter Politikverständnisse (Aleman/Forndran 2005: 34–40), die Pelinka zu gegensätzlichen Adjektivpaaren erweitert und zwar: a) *gouvernemental – partizipatorisch,* b) *normativ – deskriptiv* und c) *konfliktorientiert – konsensbezogen* (Pelinka 2004: 19).

Diese Unterscheidungsmerkmale lassen sich in einem Exkurs mit einigen wesentlichen Aspekten von Sorels und de Lagasneries Theorie abgleichen, um eine Arbeitsdefinition von Politik zu entwickeln. Ich setzte ihre Perspektive als theoretischen Ankerpunkt methodisch voraus, damit die Untersuchung des anarchistischen Politikverständnisses nicht im luftleeren Raum vollzogen wird, und stelle sie im folgenden Exkurs knapp dar:

Durch die Beschäftigung mit Sorels Hauptwerk *Über die Gewalt* (Sorel 1908/1969) lässt sich feststellen, dass dieser eine ausgeprägte Anti-Politik formuliert mit der Politik (a) entschieden dem *Staat und seiner Regierung* zugeordnet – und abgelehnt – wird. Zwischen »Syndikalismus« und Staat bestehe demnach ein »absoluter Gegensatz« (Ebd.: 132). Auch die partizipativen Verfahren und Gremien dienten der Aufrechterhaltung und Anpassung institutionalisierter

Klassenherrschaft. Jede revolutionäre Umwälzung im 19. Jh. habe zu einer Ausweitung der Staatsmacht geführt (Ebd.: 100–110, 121). Statt Reformen anzustreben, müsse das Ziel proletarischer und antinationaler/antipatriotischer Bewegungen darin liegen, den Staat zu zerbrechen (Ebd.: 131–138, 203).

(b) Die Kaste der Politiker*innen solle verachtet und angegriffen werden, da sie effektiv verhindere, dass die gesellschaftlichen Antagonismen sozial-revolutionär angefochten werden können. Insbesondere sozialistische Politiker*innen forderten dabei reformerische Sozialpolitik (Ebd.: 199ff.), um sich der herrschenden Klasse in dieser befriedenden Rolle anzudienen und als sozialistische Führungsschicht akzeptiert zu werden (Ebd.: 188–195). Dabei seien das Bürgertum und sein Liberalismus der Dekadenz verfallen (Ebd.: 82–96). Ihre parlamentarische Demokratie sei ein korruptes und verlogenes Set von Herrschaftsinstitutionen (Ebd.: 194f., 231–235, 268f.). Aufgrund dieser moralisierenden Betrachtung kann Sorels Verständnis im Schema als *negativ-normativ* bezeichnet werden. Statt utopischer Entwürfe, die im besten Fall soziale Reformen inspirieren (Ebd.: 93, 116, 159, 188, 265f.), rekurriert er auf den (irrationalen) Mythos des proletarischen Generalstreiks. Diese gefühlte Überzeugung motiviere zur Zerstörung der bestehenden Herrschaftsordnung (Ebd. 141–151, 161ff., 174, 251f.). Der proletarische Generalstreik ist eminent *anti-politisch*, da durch ihn eine klare Grenze zu staatlicher Politik gezogen und diese angegriffen wird (Ebd.: 176–185).

(c) Sorels Politikbegriff ist damit eindeutig *konfliktorientiert*. Statt lascher politischer Verhandlungen und Vermittlungen (Ebd.: 68) setzt Sorel den Klassenkampf (Ebd.: 61) zum Selbstzweck und heroisiert ihn (Ebd.: 196, 288), um zur Konfrontation anzustacheln (Ebd.: 130). Gerade durch diese *erschreckend anti-politische Haltung* offenbare sich der Konflikt als zentrales Element in der (herrschenden) Politik selbst, da das Wesen des Staates militaristisch, zentralistisch und gewaltsam sei (Ebd.: 126, 131, 205ff.). Der proletarischen Gewalt komme dabei vor allem die Funktion zu, die Fronten zu

klären, die Würde der Kämpfenden wiederzuerlangen und die »Zivilisation« zu erneuern (Ebd.: 106f., 154). Damit sei sie im Übrigen weit weniger brutal als die institutionalisierte Gewalt der herrschenden Klassen, wie auch das Rachebedürfnis der politischen Revolutionär*innen, welche nach der Herrschaft streben und ihre Methoden aus der vorherigen Herrschaftsform ableiten (Ebd.: 121, 131, 201ff., 201).[36]

Geoffroy de Lagasnerie entfaltet in seiner Schrift *Das politische Bewusstsein* (de Lagasnerie 2021) ebenfalls eine unbequeme Kritik der Politik, die ihn zu einem »reduktionistischen« und »realistischen« Verständnis führt. Jenes kann ebenfalls als gouvernemental, anti-politisch und konfliktorientiert aufgefasst werden. Um dies herauszustellen, gälte es mit den Mystifizierungen und Verzerrungen zu brechen, welche insbesondere die Sprache von und in der Politik durchziehen. Ihre grundlegenden Begrifflichkeiten wie »Volk«, »Souveränität«, »Gemeinwille« und »Staat« abstrahieren nicht nur von der Wirklichkeit, sondern stellen tatsächlich *Fiktionen* dar (Ebd.: 45). Mit diesen wird der grundlegende Gewaltcharakter der Politik verschleiert, während Demokratie und Rechtsstaat keine per se als positiv zu erachtenden Werte und Verfahren zur Verfügung stellen, was sich auch daran zeigt, dass sie kaum stichhaltig definiert werden können (Ebd.: 33). Insbesondere Theorien des Gesellschaftsvertrages suggerieren fälschlicherweise, dass es eine Zustimmung politischer Subjekte zur Gesellschaftsform geben würde (Ebd.: 109ff., 138–145, 176–186). Diese wurde aber nie gegeben und kann tatsächlich im Rahmen der Politik auch nicht zu Stande kommen, da die gesellschaftlichen Bedingungen stets umkämpft blieben (Ebd.: 65, 76, 131, 153, 190).

Für seine Argumentation setzt sich de Lagasnerie mit politischen Denkern wie Hobbes, Rousseau, Schmitt, Fanon, Foucault, Rawls, Bourdieu, Mouffe, Laclau, Agamben und Habermas auseinander und entdeckt den Soziologen Léon Duguit wieder, der bereits 1901 den mythologischen Charakter eines personifizierten »Staatswillen« herausstellt (Ebd.: 91ff.). Der fundamentale Irrtum aller politischer Theoretiker*innen

bestehe demnach darin, anzunehmen, dass politische Beziehungen und Handlungen anderen Logiken folgen würden, als sie in anderen sozialen Sphären bestehen (Ebd.: 55). Dies sei aber eine schlichtweg unhaltbare Unterstellung. Denn für Individuen oder Gruppen, denen durch den Repressionsapparat des Staats ein bestimmter Willen aufgezwungen werde, mache es in der Konsequenz keinen Unterschied, ob dieser durch formal korrekte demokratische und juristische Verfahren umgesetzt und mittels scheinbar konsistenter politischer Theorie gerechtfertigt werde. Die Akteure, welche auf dem politischen Feld Entscheidungen treffen und diese durchsetzen, seien weder frei von Affekten noch von ihrer sozialen Position oder ihrer kulturellen Prägung (Ebd.: 20, 86).

Unterdrückte Gruppen wie z.B. die Schwarze Menschen sollten deswegen nicht als nur minder privilegiert und mit weniger Machtressourcen ausgestattet verstanden werden, sondern als politisch unterworfene Subjekte, als *Kolonisierte*, auch innerhalb demokratischer Staaten. Die Konsequenz aus diesem Verständnis besteht nicht in einer Inklusion, sondern in einer *dezisionistischen Selbstbestimmung* marginalisierter Gruppen (Ebd.: 99–104). Zwar sei Politik nicht nur dies, müsse aber im Kern von der Polizei, den Gerichte und Gefängnisse aus gedacht werden, von denen freilich unterschiedliche soziale Gruppen verschieden bedrückt werden. Dementsprechend darf für de Lagasnerie jedes »Nachdenken über die Politik […] nicht mit einer Frage nach den Zielen und Zwecken von Institutionen, sondern muss mit der Suche nach ihren Mitteln beginnen. Die politische Grundfrage ist: *Bis* wohin? Wie weit bin ich bereit, Gewalt gegen eine anderen anzuwenden oder ihm meinen Willen aufzuzwingen?« (Ebd.: 195). Mit dieser Denkweise übersteigt de Lagasnerie den herkömmlichen Realismus der politischen Theorie.

Weil ich annehme, dass die Politikverständnisse von Sorel und de Lagasnerie als zugespitzte Varianten anarchistischer Vorstellungen gelten (die daher brauchbar für eine politisch-theoretische Diskussion sind), kann mit diesen Überlegungen im Hintergrund eine Arbeitsdefinition von Politik erfolgen.

Demnach ist der methodisch vorausgesetzte Politikbegriff:

- *gouvernemental,* weil Politik vorrangig auf Staat und Regierung bezogen, auf Staatlichkeit und Regieren (in einem weiteren Sinne) gedacht wird. Dies schließt wie erwähnt *nicht* aus, dass politisches Handeln auch außerhalb des Staates vorkommt und die Frage aufgeworfen werden kann, inwiefern bei einer grundlegenden Gesellschaftstransformation ein *herrschaftsfreies politisches Verhältnis* möglich wäre. Ebenso kann mit dieser Beschreibung die Frage gestellt werden, ob – und wenn ja, wann und unter welchen Bedingungen – auch Anarchist*innen ihren Ansprüchen entsprechend *politisch handeln* können oder sollten, um angestrebte Veränderungen zu erreichen. Dass mit ihr aber immer ein Aspekt des Regierens verbunden ist, wird die Politik nicht los. Ein Gegenbegriff wäre *Selbstverwaltung*.
- *Negativ-normativ,* denn Politik wird mit grundlegender Skepsis begegnet, weil sie in der Regel (oft auch unwissentlich bzw. verleugnet) auf Staat und Regieren bezogen ist oder diesen zugeordnet wird. Dies bedeutet nicht notwendigerweise eine *moralisierende* Kritik »des« Staates oder eine Ablehnung »aller Politiker*innen« (wenngleich diese Formen im Anarchismus häufig anzutreffen sind). Vielmehr kann weitgehend deskriptiv beschrieben werden, was in und mit der Politik geschieht. Dass es in ihr allerdings darum ginge, »das Gute«, »Gerechtigkeit«, eine »gute Ordnung« und dergleichen zu verwirklichen, wird bestritten. Wenn Wertungen vorgenommen werden, so ist eher vom Gegenteil auszugehen. Politik als *politisches Herrschaftsverhältnis* kann u.a. aus *ethischen Erwägungen* heraus kritisiert werden. Trotzdem werden mit dem postanarchistisch inspirierten Verständnis ontologische Konzeptionen zurückgewiesen, auf welche normative Politikbegriffe häufig gegründet werden.

- *konfliktorientiert*, da davon ausgegangen wird, dass die Ressourcen – und hierbei insbesondere politische *Machtressourcen* – unter verschiedenen Akteur*innen äußerst ungleich verteilt sind. In liberalen Demokratien wird dies systematisch relativiert und verschleiert, etwa, indem die Kopplung von ökonomischer und politischer Macht bestritten oder auf Partizipationsmöglichkeiten verwiesen wird, die sich bei sozialstrukturellen Betrachtungen oftmals nicht allgemein und umfänglich bestätigen lassen. Daraus folgt eine grundlegende Kritik an demokratischen Republiken keineswegs aber zwangsläufig eine fundamentalistische Ablehnung von demokratischen Verfahren und Prozessen überhaupt. Unterschiede in den Formen, wie in politischen Herrschaftsordnungen und durchstaatlichten Gesellschaften Politik stattfindet, welchen Rahmenbedingungen sie unterliegt, welche Spielräume für emanzipatorische soziale Bewegungen sie bieten oder auch nicht, lassen sich damit durchaus feststellen. An den zugrundeliegenden *antagonistischen Interessenkonflikten*, die Politik auszeichnen, ändert dies nichts.

Darüber hinaus sieht Pelinka eine Unterscheidung zwischen d) *ahistorischen und historisierenden* Politikbegriffen gegeben (Pelinka 2004: 19), die er meines Erachtens nur pro forma vortragen kann. Um Missverständnisse zu vermeiden: Der hier angelegte Politikbegriff ist

- *historisierend*, insofern der Inhalt von Begriffen immer in spezifisch-historischen, gesellschaftlichen und politischen Konstellationen zu verstehen ist, da ihre ahistorische Setzung auf einer erkenntnistheoretischen Ebene selbst Herrschaftscharakter hat (selbst wenn sie vorherrschender staatlicher Politik entgegengestellt wird). Außerdem ist ein ahistorisches Verständnis schlichtweg unbrauchbar, um Bestrebungen zur Gesellschaftstransformation nachzugehen.

> Dies weist auf das parallele Vorhandensein verschiedener Politikbegriffe zurück, welche wiederum in unterschiedliche Traditionen eingebettet sind (die nicht vorab gewertet werden sollen).

Damit wird das hier verwendete Politikverständnis schon greifbarer.[37] Dirk Berg-Schlosser und Theo Stammen sehen, dass Politikbegriffe in den Politikwissenschaften in der Regel mit theoretischen Ansätzen verbunden sind. Sie unterscheiden dahingehend *normativ-ontologische*, *realistische*, *marxistische* und *empirisch-analytische* Ansätze (Berg-Schlosser/Stammen 2013: 58–72). Die vorherigen Ausführungen einbeziehend, ist der hier verwendete Politikbegriff – in Anschluss an Sorel und de Lagasnerie (s.o.) – als *(ultra-)realistisch* zu charakterisieren. Er weist auch *marxistische* Aspekte auf, v.a. mit der Annahme einer antagonistischen Gesellschaftsstruktur, deren Überwindung erstrebenswert und möglich sei. Dabei kann es aber nicht darum gehen, eine Form von Klassenherrschaft durch eine andere zu ersetzen, wie dies zugespitzt bei Lenin zu lesen ist (Ebd.: 64, vgl. Lenin 1970: 323, 336ff.).[38] Die mit Politik verbundenen bzw. in ihr verkörperten Macht- und Herrschaftsverhältnisse beziehen sich allerdings nicht allein auf Klassenstrukturen (Lauth/Wagner 2009: 27), sondern auf verschiedene Dimensionen von Herrschaft und sozialer Hierarchie. Diese Konzeption widerspricht damit grundlegend z.B. jener von Hannah Arendt, welche von einem »Zusammenfallen« von Politik und Freiheit (als selbstbestimmtes, durch das politische Gemeinwesen herzustellende Handeln) ausgeht (Arendt 1994). Weiterhin wird damit die Definition Dolf Sternbergers, »Der Friede ist die politische Kategorie schlechthin« (Sternberger 1961: 18) zurückgewiesen. Dennoch macht Sternberger einen für den vorliegenden Zusammenhang wichtigen Punkt auf, indem er drei »Wurzeln der Politik« benennt, nämlich die »Politologik« (ausgehend von Aristoteles, auf Öffentlichkeit und gemeinwohlorientiertes Handeln abzielend), die »Dämonologie« (auf das zweckrationale Handeln zum Machterwerb und -erhalt

ausgerichtet) und die »Eschatologie« (beginnend bei Augustinus). Letzterer zufolge ist Politik »vorläufig und unvollkommen, bis ein utopischer Endzustand erreicht ist. Darin wird zugleich der Begriff des Politischen selbst aufgehoben. Diese Sichtweise kennzeichnet nicht nur religiöse Heilslehren, sondern auch polit[ische] Ideologien wie den Marxismus« (Grotz 2015: 475). Das hier angewandte *(ultra-)realistische* bzw. »dämonologische« Politikverständnis wird demnach durch eine *eschatologische Dimension* motiviert, welche allerdings eine spezifische Ausprägung erhält, weil sie nicht auf einen harmonischen Endzustand abzielt, sich aber an einer qualitativ anderen *konkret-utopischen Vision* orientiert (→ 5.3.1). Dennoch kann an dieser Stelle – in einer Linie mit Machiavelli (1990) und Hobbes (1980), aber über diese hinausgehend – ein *(ultra-)realistischer Politikbegriff* verwendet werden. Für diesen gilt, dass

> »politisches Handeln nicht mehr unter dem normativen Gesichtspunkt der ›guten Ordnung‹ und der Ermöglichung eines tugendhaften ›guten Lebens‹ steht [etwa Platon, Aristoteles], sondern ein faktisches, mit dem Phänomen politischer *Macht* weithin identisches Problem ist. Unter dem Einfluss des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Denkens gerät für dieses Politikverständnis die Sphäre der ethisch begründeten Ziele und Zwecke politischen Handelns, insofern über sie keine objektiven und nach den strengen methodischen Grundsätzen der neuen Philosophie gesicherten Erkenntnisse möglich waren, aus dem Blick. Dafür gewinnen die Mittel des politischen Handelns Vorrang; so ist es kein Zufall, dass nunmehr der Begriff der *Macht* zum Schlüsselbegriff und zur entscheidenden Kategorie für das Verständnis des Politischen wird« (Berg-Schlosser/Stammen 2013: 61)

Anschließend daran ist auch Max Weber für ein modernes Verständnis zu zitieren. In seiner bekannten Rede *Politik als Beruf* von 1919, heißt Politik für ihn

> »Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen Machtgruppen, die er umschließt. *Jeder Herrschaftsbetrieb, welcher kontinuierliche Verwaltung erheischt,*

> *braucht einerseits die Einstellung menschlichen Handelns auf den Gehorsam gegenüber jenen Herren, welche Träger der legitimen Gewalt zu sein beanspruchen, und andererseits, vermittelst dieses Gehorsams, die Verfügung über diejenigen Sachgüter, welche gegebenenfalls zur Durchführung der physischen Gewaltanwendung erforderlich sind: den personalen Verwaltungsstab und die sachlichen Verwaltungsmittel.*
>
> Wenn man von einer Frage sagt: sie sei eine, ›politische‹ Frage, […] so ist damit immer gemeint: Machtverteilungs-, Machterhaltungs- oder Machtverschiebungsinteressen sind maßgebend für die Antwort auf diese Frage. […] Wer Politik treibt, erstrebt Macht: Macht entweder als Mittel im Dienst anderer Ziele – idealer oder egoistischer – oder Macht ›um ihrer selbst willen‹: um das Prestigegefühl, das sie gibt, zu genießen« (Weber 2008: 7, kursiv: J.E.).

Berg-Schlosser und Stammen behaupten, weil das Vorhandensein von Machtbeziehungen und -bestrebungen auch in anderen sozialen Bereichen zu finden ist, dass dieses mit Weber auf keinen Fall als einziges Kriterium für politisches Handeln gelten dürfe (Berg-Schlosser/Stammen 2013: 62, vgl. Narr 1972: 18). Diese verzerrte Aussage können sie allerdings nur treffen, weil sie in ihrer Zitation von Weber die *oben kursiv gesetzte Passage* aussparen. So bezieht sich Weber offensichtlich nicht auf irgendeine Ausübung von *Macht*, hingegen auf ihre Form als *politische Herrschaft* mit der die Beanspruchung von Gewaltmonopol und Gehorsam sowie die Ausbildung einer hörigen Beamt*innen-Kaste und die Aneignung der Güter und Arbeitsleistung von Unterworfenen einhergeht. Dem entgegen wird das – in den Politikwissenschaften bedauerlicherweise immer wieder als paradigmatisch dargestellte – *realistische* Politikverständnis von Carl Schmitt eingeführt. Jenes wird mit der grundlegenden Unterscheidung zwischen Freund und Feind als wesentlichem Merkmal von Politik für die hier ausgearbeitete Definition nicht als zielführend erachtet. Stattdessen weist das hier angelegte Politikverständnis Parallelen zu Giorgio Agambens Denken auf, das aber nicht als genuin anarchistisch bezeichnet werden kann.[39] Dagegen komme ich auf Sorel und de Lagasnerie als theoretischen

Ankerpunkt zurück.

Häufig wird in Einführungen in die Politikwissenschaften suggeriert, dass empirisch-analytische Ansätze am sachlichsten und geeignetsten wären, um politische Phänomene angemessen zu erfassen und zu beschreiben. Dem damit verbundenen Anspruch der Wissenschaftlichkeit in Ehren, geschieht dies jedoch mit einer Tendenz zur Ausblendung von zu verhandelnden Grundannahmen bzw. Grundfragen, vornehmlich, wenn die Formen, Inhalte und Werte von liberaler Demokratie und kapitalistischem Nationalstaat als per se überlegen dargestellt werden.

Hinsichtlich des in den Politikwissenschaften mittlerweile als Standard gesetzten Unterscheidungsmodells von Politik als *polity* (Strukturen), *politics* (Prozesse) und *policy* (Inhalte) (Lauth/Wagner 2009: 27) kann für den hier verwendeten Politikbegriff keine Aussage getroffen werden, auf welcher der Ebenen er primär bezogen wird. Vielmehr werden damit sowohl Strukturen und Prozesse als auch Inhalte von Politik in den Blick genommen – und oftmals grundlegend kritisiert. Um dies zu ermöglichen, um eine *zielführende Analyse des anarchistischen Politikverständnisses* zu ermöglichen, wird den in den Politikwissenschaften verbreiteten Begriffen mit Skepsis begegnet. Narr schreibt, damit die an sich begrüßenswerte Tatsache pluraler Politikbegriffe nicht lediglich den Charakter von Glaubensstreitigkeiten annimmt, sondern Wissenschaftlichkeit beanspruchen kann, ist es entscheidend, sich des

> »konstruktiv-heuristischen Charakters vor allem des […] gebrauchten Begriffs des Politischen […] [bewusst zu sein. Sprich, der] hypothetisch-heuristische Charakter der Politikbestimmung ist jeweils anzugeben und darf nicht von vornherein begriffsrealistisch (Begriffsbestimmung ist gleich Sache, die gemeint ist) entproblematisiert oder behavioristisch retouchiert werden, so als ob es sich nur um Beschreibung und Erklärung realer Vorgänge handele, deren politische Realität aus sich selbst einsichtig sei« (Narr 1972: 20).

Narr stellt fest, dass viele politikwissenschaftliche Analysen diesen Anforderungen nicht genügen, was er an den Beispielen von Systemanalyse, Comparative Politics, Demokratieanalysen sowie dem Paradigma des Wirtschaftswachstums illustriert (Ebd.: 21ff.). Daraufhin entfaltet er eine eigene Definition von Politik (s.o., Fußnote), mit welcher er diese gegen ihre herrschaftliche Verengung zu erweitern anstrebt. Somit wäre der Begriff des Politischen

> »gekennzeichnet durch die Kategorie der jeweils realen Möglichkeit, durch die herrschaftsbestimmte Entscheidungsbündelung und durch die Freiheitschance aufgrund von Entscheidungsbeteiligung und Entscheidungskontrolle. […] Der alternative Charakter jeweiliger Politik und der heuristische Charakter von Wissenschaft fordern aber von der Wissenschaft, wenigstens von der Politikwissenschaft, einen heuristisch explizierten, nicht einen dogmatisch fixierten bzw. minimalistisch reduzierten Begriff des Politischen. Der Politikwissenschaftler kann sich um eine aufgedeckte, durch Kriterien ausgewiesene und diskussionsoffene Stellungsnahme zur Frage der Herrschaft, ihrer Stabilisierung, Vermehrung oder Verminderung angesichts gegebener historischer Konstellationen nicht drücken« (Ebd.: 26).

Das heißt, Narr betrachtet das Politische als ein umkämpftes Terrain, das bei einer Demokratisierung seinen »herrschaftsbestimmten« Charakter sukzessive verlieren würde – wofür er als Sozialist sicherlich die Angleichung der ökonomischen Situationen als Voraussetzung ansieht. Agnoli nimmt dazu, wie erwähnt, die Gegenposition ein, indem er den Glauben an »emanzipatorische Politik« aufgrund ihrer Form als Trugschluss ansieht (vgl. Grigat 2000: 164). Alex Demirović sieht in seiner Interpretation von Marx darin eher den Ausgangs- als den Zielpunkt für Emanzipation:

> »Wenn Politik und Staat unerlässlich sind für die Hegung der Konfliktaustragung, stellt sich das Problem, wie sich Politik und Staat selbst derart zivilisieren lassen, dass die negativen Folgen denkbar gering bleiben? Ein guter Teil der politischen Theorie widmet sich moralphilosophisch oder demokratietheoretisch diesen Problemen. Doch die Alternative ist selbst unfrei. Deswegen sollte

> die theoretische Anstrengung angesichts all dessen, was das politisch Allgemeine und der Staat an Herrschaft mit sich bringen, auf die Überwindung der Politik als Moment des emanzipatorischen Projekts zielen« (Demirović 2013: 472).

Daher fällt auch Vertreter*innen herkömmlicher Politikwissenschaften wie Thomas Meyer das Phänomen auf, welches in seiner Einführung unter der Überschrift »Ein Paradox: Entpolitisierte Politik« beschreibt. Die Konzeption von Verständigungsprozessen in der gleichberechtigten Verhandlungen divergierender Interessen könne Meyer zufolge nicht das vorrangige Kriterium für *Politik* darstellen, insofern diese Vorstellung auf den Normen (bürgerlicher) Freiheit und Gleichheit beruhen, wie sie erst in der Moderne aufgekommen sind. Ein in dieser Weise ausgeprägter Politikbegriff kann

> »erst in der Moderne auch im empirischen Sinne Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Im Verständnis des *qualifizierten* Politikbegriffs gibt es demzufolge nur eine im eigentlichen Sinne *politische* Art, politische Probleme zu lösen und einige unterschiedliche Varianten der *Entpolitisierung* politischer Sachverhalte durch bestimmte *Umgehungsstrategien*. Diesen ist gemeinsam, dass sie die Anerkennung der real tatsächlich immer schon gegebenen ursprünglichen Differenz der Interessen, Meinungen oder Werte verweigern und stattdessen ein schon *vor* jedem politischen Prozess fortbestehendes ›Gemeinwohl‹ oder eine einzige ›*richtige*‹ Problemlösung zu kennen beanspruchen und einen Legitimationsanspruch dafür erheben, diese ohne Einbeziehung der davon Betroffenen zu verwirklichen. Statt die Einheit der für alle verbindlichen Entscheidungen aus der Vielheit der Auffassung in einem für alle anerkennungsfähigen Verfahren erst hervorgehen zu lassen, wird bei diesen Umgehungsstrategien die politische Einheit von vornherein unterstellt und für vorgeblich alternativlose politische Entscheidungen in Anspruch genommen« (Meyer 2003: 71f.).

Paradoxerweise bestünden dieser Definition zu Folge also wichtige und alltägliche Bestrebungen in *der Politik* darin, inhärent umstrittene politische Gegenstände und Themen der politischen Verhandlung zu entziehen. Als hauptsächliche Umgehungsstrategien nennt er dabei die Verabsolutierung

traditionalistischer Ethik, technokratische und fundamentalistische Politik und ein verabsolutiertes Marktmodell (Ebd.: 71ff.). Mit dieser Beschreibung stößt Meyer auf dasselbe Phänomen wie zuvor Narr, nämlich auf die Stillstellung *des Politischen* durch *die Politik*, wie es auch in jüngeren Werken verstärkt diskutiert wird (Bedorf/Röttgers 2010). Damit gelange ich zur Figur der »politischen Differenz«, wie sie im folgenden Abschnitt besprochen wird, die den Rahmen der *politikwissenschaftlichen* Diskussionen und Arbeiten aber überschreitet. Hierbei befindet sich diese Dissertationsschrift nicht allein in der Disziplin der Politischen Theorie und Ideengeschichte, sondern bezieht sich auch auf die Gesellschaftstheorie.

An dieser Stelle ist abschließend festzuhalten, dass die plausible theoretische Figur von *Politik – Anti-Politik – Politik der Autonomie* bei Newman (2010) ebenfalls eine Variante oder Interpretation der »politischen Differenz« darstellt. Der in dieser Arbeit verfolgten Interpretation nach ist diese jedoch *radikaler* als etwa jene von Rancière. Denn Anti-Politik geht inhaltlich noch über *das Politische* hinaus. Mit ihr wird (aus strategischen und erkenntnistheoretischen Gründen) hinterfragt, ob es *politischen* Prozessen, Strukturen und Inhalten überhaupt etwas Positives abzugewinnen gilt. Damit ihr ein Ansatz formuliert, der von linken Forderungen nach »mehr«, »echter«, »wirklicher« oder »eigentlicher« Politik und/oder Demokratie abweicht.[40]

Um dies zu verdeutlichen, fasse ich zusammen, welche Perspektive sich aus dem anarchistischen Politikbegriff ergibt. In Abgleich mit Carl Schmitt wird Politik im Anarchismus zwar durchaus mit der realen Möglichkeit assoziiert, den Feind zu töten, und ebenso angenommen, dass der Staat das Politische monopolisiert. In Abgrenzung zur grundlegenden, ontologischen Unterscheidung, welche Schmitt zwischen Freund und Feind vornimmt (Schmitt 1991), wird jene in der anarchistischen Theorie hingegen zwischen Regierenden und Regierten gezogen. Innerhalb des antagonistischen Verhältnisses des Regierens bestehen unterschiedlichste

Positionen (welche wiederum mit den Positionierungen in weiteren Herrschaftsverhältnissen in Wechselwirkungen stehen und sich mit diesen überschneiden). Dies ändert nichts an der Tatsache, dass es soziale Gruppen gibt, welche ungeheure politische Macht ausüben, und solche, über welche direkt geherrscht wird und die direkt unterdrückt werden (vgl. Mbembe 2017: 81–120). Argumentationen zur Begründung der politischen Herrschaft stoßen dabei auf einen Nullpunkt, an welchem sich die staatliche Souveränität des politischen Herrschaftsverhältnisses tatsächlich aus sich selbst heraus schöpft. Aus diesem Grund ist politische Theorie als wissenschaftliche Disziplin zu weiten Teilen – ob bewusst oder unbewusst, verdeckt oder offen, komplex oder einfach, konservierend oder progressiv – im Wesentlichen ein nie abzuschließender Diskurs über die Legitimierung politischer Herrschaft. Dabei ist selbsterklärend, dass politische Herrschaftsordnungen äußerst unterschiedliche Ausprägungen annehmen können, welche es zu verstehen und zu beachten, zu analysieren und zu kritisieren gilt. Ungeachtet dessen erneuerte und erweiterte der eminent politische Staat historisch das politische Herrschaftsverhältnis des Regierens kontinuierlich. Dies geschieht durch die Konstruktion zu regierender Subjekte und regierender Gruppen, sowie durch die Legitimierung entsprechender Rechtsordnungen und Verfassungen, verbunden mit der Monopolisierung von Gewaltmitteln und Gerichtsbarkeit. Insbesondere in modernen Gesellschaften verallgemeinern kapitalistische Nationalstaaten die politische Logik in alle weitere gesellschaftliche Sphären, wobei sie selbstorganisierte Gemeinwesen bekämpfen, verdrängen und absorbieren. Dies ist der Kern der anarchistischen Kritik an Politik.

2.4.2 Poststrukturalistische radikale Demokratietheorien

Im Sammelband *Das Politische denken* (Bröckling/Feustel 2012)

werden zeitgenössische Positionen im Feld der politischen Theorie vorgestellt, welche grundlegend vom poststrukturalistischen Denken beeinflusst sind. Zu diesen Theoretiker*innen zählen u.a. Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Chantal Mouffe und Ernesto Laclau, Étienne Balibar, Jacques Rancière, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Jean Baudrillard, Alain Badiou, Gilles Deleuze und Félix Guattari, Michel Foucault, Michael Hardt und Antonio Negri sowie Judith Butler. Zuletzt zeigte Catherine Malabou die enge Verwobenheit zwischen poststrukturalistischen und anarchistischen Überlegungen auf, welche jedoch beispielsweise im Fachgebiet der Philosophie fortwährend voneinander abgespalten werden (Malabou 2023).

Im Unterschied zum zuvor vorgestellten *(ultra-)realistischen* Politikverständnis wird mit der poststrukturalistischen Differenz von *der Politik* und *dem Politischen*, durch die Einführung Letzterer, der Bereich politischen Denkens und Handelns nicht vorrangig regierungszentriert, sondern viel stärker in allen gesellschaftlichen Bereichen wirksam gedacht. Die verschiedenen Positionen schwanken dabei zwischen stärker normativ aufgeladenen (Rancière) zu tendenziell eher deskriptiven (Laclau/Mouffe) Verständnissen von Politik. Nach Balibar ergeben sich aus der marxistischen Theorie »strategische Unsicherheiten«, weil sie zwischen »*Politik als Praxis* und dem *Politischen als Institution*«, zwischen sozialstrukturell determiniertem und politischem Charakter des Klassenkampfes sowie zwischen dem verallgemeinernden Universellen mit dem daraus hervorgehenden ethischen Anspruch und der Partikularität von Klassenpolitik schwanke. Dahinter stehe ein »paradoxer Kurzschluss«, der sich daraus ergibt, dass Marx von der *Heteronomie der Politik* überzeugt war, während das praktische politische Handeln zugleich seine *Autonomie* voraussetzt (Balibar 2013: 445–462). So unterscheidet auch Verónica Gago ausgehend von Spinoza zwischen *potentia* als konstituierende Handlungsmacht sozialer Bewegungen und *potestas* als verfestigter (Staats-)Macht (Gago 2021: 10f.).

Ähnlich dem hier zugrunde gelegten Politikbegriff wird mit poststrukturalistischen politischen Theorien der Konflikt als Merkmal *des* Politischen, »das auf die unhintergehbaren Momente des Dissens und Widerstreits, des Ereignisses, der Unterbrechung und Instituierung abhebt« (Bröckling/Feustel 2012: 8, vgl. Rancière 2008: 33) betont. *Das Politische* bezeichnet demnach erstens »eine spezifische Sphäre des Sozialen und wird in dieser Bedeutung meist synonym zum Begriff der Politik verwendet. Das Politische und das Staatliche rücken dabei in der Regel dicht zusammen; politisch ist das, was sich auf den Staat bezieht, was staatliche Instanzen tun oder was auf diese Einfluss zu nehmen sucht« (Bröckling/ Feustel 2012: 9). Zweitens beziehe sich das Politische »auf spezifische Modalitäten menschlichen Handelns bzw. menschlicher Kommunikation, auf jene Handlungs- und Kommunikationsmodi, welche die Sphäre der Politik kennzeichnen sollten« (Ebd.: 10), die wiederum, drittens, in Hinblick auf das Denken von Kontinuitäten und Unterbrechungen eine zeitliche Dimension beinhaltet (Ebd.: 10). Viertens weise der Begriff des Politischen »eine – positiv oder negativ konnotierte – normative Dimension [auf]. Das Politische erscheint als Garant oder als Gegensatz moralischer Orientierungen. Es steht für Ansprüche, die entweder Sicherheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden usw. gewährleisten sollen; oder diese Werte sollen gerade gegen das Politische (bzw. die Politik) erkämpft werden« (Ebd.: 11).[41] Für den vorliegenden Zusammenhang insbesondere interessant ist, wie Bröckling und Feustel die verschiedenen Beiträge und vorgestellten poststrukturalistischen politischen Theorien zusammenbinden. Dies lohnt sich, ausführlich zu zitieren:

> »Einen ethischen Impuls knüpfen viele der im vorliegenden Band vorgestellten Positionen an den Begriff der Demokratie. Sie ist geradezu der positiv aufgeladene ›leere Signifikant‹ der hier versammelten Versuche, das Politische zu denken. Radikalisierend oder dekonstruierend heben sie unterschiedliche Merkmal hervor – die Souveränität des Sich-selbst-Regierens, die Anerkennung der Anderen und die Instituierung des Konflikts, eine Freiheit und

> Gleichheit jenseits der formalen des Vertrags, eine Brüderlichkeit jenseits des familialen Gemeinschaftsmodells – und wenden sie kritisch gegen die Politiken (und Politiksimulationen) der als demokratisch firmierenden Staaten. Aber trotz aller Öffnungs-, Dislokations- und Deterritorialisierungsbewegungen, trotz der Unerreichbarkeit eines unendlich aufgeschobenen *à venir* bleibt die Demokratie der unhinterfragte Fluchtpunkt des Denkens. Sie ist der Name, in dem sich die normative Dimension des Politischen bündelt, und zugleich so vage, dass sich alle darunter versammeln können.
>
> Dass auch die Herrschaft aller über alle Herrschaft ist, auch die Selbstregierung eine Regierung und auch das frei gewählte Gesetz ein Gesetz, das wird dann kaum mehr zu einem Problem. Vielleicht ist es unmöglich, auch noch auf diesen ›letzten Signifikanten‹, auf diese – letzte? – Orientierungsmarke zu verzichten, ohne die Dimension des Politischen ganz zu verabschieden und einem romantischen Anarchismus das Wort zu reden. Die Idee einer ›freien Assoziation‹, welche die Anarchisten auf ihre schwarzen Fahnen schrieben (und Marx und Engels ins ›Kommunistische Manifest‹), wäre für eine radikale Befragung des Politischen allerdings durchaus fruchtbar zu machen. Zu dekonstruieren wäre freilich auch sie. Manches spricht dafür, dass die hier zusammengetragenen Versuche, das Politische zu denken, genau diese Idee umkreisen, ohne sie beim Namen zu nennen« (Bröckling/Feustel 2012: 17).

Damit wird deutlich, dass die anarchistischen Überlegungen zu (Anti-)Politik mit den vorgestellten *radikalen Demokratietheorien* verwandt sind und korrespondieren, von diesen jedoch auch zu unterscheiden sind. Stattdessen gibt es ein eigenständiges anarchistisches Politikverständnis, welches bisher kaum oder nur in Ansätzen theoretisiert wurde. Die von Bröckling und Feustel bewusst offen gehaltene Überlegung lässt sich auch mit der häretischen Marx-Interpretation Miguel Abensours parallelisieren, welcher in *Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellistische Moment* (Abensour 2012) eine »rebellierende Demokratie« gegen die »staatliche Demokratie« beschreibt. Damit werde es möglich, ein konflikthaftes Politisches zu denken, das sich außerhalb des Staates gegen diesen richte (vgl. Wagner 2022). Anstatt Emanzipation als Sieg des Sozialen über das abzuschaffende Politische zu begreifen, könne somit demokratische politische Gemeinschaft ohne

politische Herrschaft vorstellbar gemacht werden (Abensour 2012: 27f.). Demnach schreibt Abensour auch:

> »Auch wenn der Staat eine mögliche Form der politischen Gemeinschaft ist, so ist er doch nicht deren notwendige Form. Man muss anerkennen, dass es andere politische Gemeinschaften als den Staat gegeben hat, gibt und geben kann, das heißt, dass sie ihre Erfüllung und Vollendung nicht im Staat finden: nichtstaatliche, um nicht zu sagen antistaatliche politische Gemeinschaften. Formen politischer Gemeinschaften, die gegen den Staat entstehen, gegen das Aufkommen einer gesonderten Macht, sind tatsächlich durchaus vorstellbar« (Ebd.: 23).[42]

Auf eine vergleichbare Weise geht Balibar von einer Antinomie zwischen Staatsbürgerschaft und Demokratie aus. Analog dazu konstatiert Butler eine wiederkehrende Spannung zwischen *politischer Form der Demokratie* und *Volkssouveränität* (Butler 2018a: 7ff., vgl. Butler 2018b: 207–220). Mit dieser Denkfigur wird auf eine »*Demokratisierung der Demokratie*« (Balibar 2012: 16, vgl. Marchart 2024, de Sousa Santos 2007) abgezielt, die sich auf die lange Tradition bzw. »Spur« der (universell verstandenen) *Gleichfreiheit* beziehen kann. Die – in einem weiten Sinne – aufständischen Momente bergen ein emanzipatorisches Potenzial, da die Ausdehnung von miteinander verschränkter Gleichheit und Freiheit die *Verfassung* hierarchisch strukturierte Gesellschaftsordnungen – gegen den Widerstand der Herrschenden – erodieren. In der Demokratie als Staatsform manifestiere sich daher ein Paradox zwischen ihrer kontinuierlichen *Erfindung* und ihrer (staatsbürgerschaftlichen und entdemokratisierenden) *Konservierung* (Balibar 2012: 11–25). Damit gelangt Balibar zur Erkenntnis: »In dem Maße, wie es Politik mit der Transformation der bestehenden Wirklichkeit zu tun hat, mit deren Anpassung an sich verändernde Umwelten und mit der Formulierung von *Alternativen* inmitten der laufenden soziologischen und historischen Entwicklungen, wäre ein solches Konzept nicht *politisch*, sondern *anti-politisch*« (Ebd.: 25). Politik und insbesondere demokratische Politik ist daher

von einer inhärenten Spannung durchzogen: »Der mit dem Prinzip der Gleichfreiheit verbundene aufständische Moment ist nicht nur Begründer, sondern auch Feind von stabilen Institutionen« (Ebd.). Balibar wendet die Perspektive allerdings dahin, dass er *Anti-Politik* der Entdemokratisierung durch das neoliberale Regieren zuschreibt (Ebd.: 51–56). Mit dieser Herangehensweise stößt er – wenig überraschend – dennoch auf Themen, die im Anarchismus große Beachtung erfahren, etwa die *Gegen-Gemeinschaft* (Ebd.: 32), die *Integration* der Arbeiter*innenklasse (Ebd.: 36ff.), die »*Antinomie des Fortschritts*« (Ebd.: 46) und die *Kritik am Repräsentationsprinzip* (Ebd.: 66). Schließlich stellt sich für ihn somit die

> »Frage nach *Alternativen*. Und zwangsläufig die nach ›Hoffnungen‹. Diese beruhen vollständig auf der Existenz von Formen des Widerstands, der Solidarität, des kollektiven Einfallsreichtums und der individuellen Revolte, die die Ausweitung der neoliberalen Governance-Methoden tendenziell selbst hervorbringen. Zusammengenommen zeichnen sich in ihnen und werden sich in ihnen – in aller Heterogenität – die Umrisse einer neuen ›aufständischen‹ Politik aufzeichnen; sie werden es also erlauben, sich für die Verfassung der Staatsbürgerschaft neue Modalitäten vorzustellen, die auf noch nicht da gewesene Weise Spontaneität und Institution, Partizipation und Repräsentation miteinander kombinieren« (Ebd.: 67).

Doch auch mit diesem Erzählstrang lässt sich die Frage aufwerfen, ob nicht (demokratische) Selbstregierung ebenfalls eine Regierung ist und die demokratische Herrschaft innerhalb dieses Bezugsrahmens kaum mehr problematisiert werden kann. Wenn sie sich ihrer Rechtfertigung entzieht, wie Bröcklung und Feustel oben darstellen, stellt sich tatsächlich die Frage, ob die *Radikalisierung der Selbstregierung* hin zur Anarchie logischerweise zur *Abschaffung des Politischen* (als Politik in einem weiteren Sinne) führen müsste. Immerhin scheint insbesondere in demokratischer Politik – so Rancière – der Widerspruch eingeschrieben, an Gesetzgebung, Teilung und Herrschaft zu partizipieren und zugleich von jenen unterworfen und eingegliedert zu werden. Seine These dazu lautet daher:

»Das Eigene der Politik ist die Existenz eines durch seine Teilnahme an Gegensätzen definierten Subjekts. Politik ist ein paradoxer Handlungstyp« (Rancière 2008: 11). Daher sei Politik gerade als Irritation der polizeilichen Ordnung – d.h. von Politik als staatlicher Domäne – zu verstehen (Ebd.: 13).[43] Sprich, Politik »ist eine spezifische Unterbrechung der Logik der *arche*. Sie setzt nicht bloß die Unterbrechung der ›normalen‹ Verteilung der Positionen zwischen dem, der eine Macht ausübt, und demjenigen, der sie über sich ergehen lässt, voraus, sondern eine Unterbrechung in der Idee der Dispositionen, die diese Positionen ›eigen‹ machen« (Ebd.: 15). An anderer Stelle zu diskutieren wäre dabei, inwiefern Politik im Sinne Rancières mit der im Folgenden umrissenen anarchistischen Politik der Autonomie übereinstimmt.[44] Doch an diesem Punkt der Argumentation bleibe ich auch *der (instituierenden) Politik/dem Politischen* gegenüber skeptisch. Anarchistische Anti-Politik zielt sicherlich auf den Bruch mit den vorgegebenen Rahmenbedingungen des politischen Feldes. Mit ihr selbst wird aber *keine neue, andere oder bessere Politikform* eingeführt, vielmehr nach *anderen Handlungsmodi in anderen gesellschaftlichen Sphären gesucht*.[45] Deswegen werden von Anhänger*innen radikaler Demokratietheorien nicht die Konsequenzen gezogen, die sie zur anarchistischen Theorie führen würden. Ideologische, systemische und materielle Faktoren verhindern, dass der radikale Demokratismus konsequent weiter gedacht wird. Damit zurück zu Bröcklings und Feustels Frage nach der *Demokratie*: »Vielleicht ist es unmöglich, auch noch auf diesen ›letzten Signifikanten‹, auf diese – letzte? – Orientierungsmarke zu verzichten, ohne die Dimension des Politischen ganz zu verabschieden und einem romantischen Anarchismus das Wort zu reden« (Bröckling/ Feustel 2012: 17). Vielleicht ist es aber auch möglich, einen qualitativen Sprung zu machen und diesen »leeren Signifikanten« *libertär-sozialistische Gesellschaftsordnung* zu nennen, welche fortwährend durch *Anarchie* irritiert und erweitert wird. Eventuell müsste man dafür auch die Dimension des Politischen verabschieden und innerhalb eines

pragmatischen Anarchismus mitwirken.

Deutlich wird jedenfalls, dass der Anarchismus auch im Bereich poststrukturalistischer, radikal-demokratischer Theorien eine randständige Position einnimmt. Somit kann aus dieser Perspektive die Frage gestellt werden, ob bzw. zu welchem Grad er noch als *politisch* beschrieben werden kann. Und ob dies ein Problem darstellen würde. Anti-Politik wird im genannten Sammelband insbesondere durch Burkhard Liebsch in seinen Überlegungen zu Emmanuel Levinas' Verständnis von Ethik nachgewiesen. Demnach könne Politik ihrem Anspruch und ihre Daseinslegitimation, Gerechtigkeit zu realisieren, nicht aus sich selbst heraus umsetzen, wogegen sich der »unbedingte[.] und unverfügbare[.] Anspruch[.] des Anderen« (Liebsch 2010: 104) auf seine Einbeziehung in die gesellschaftliche Ordnung richte. Dieser Lesart nach besteht der normative Anspruch von Demokratie und ihren Institutionen und Verfahrensweisen darin, die prinzipiell unbegründbare politische Herrschaft in einem Prozess permanenter Deliberation zu legitimieren. Wird das Politische normativ mit Demokratie assoziiert, müssten Überlegungen zur Frage des politischen Gehalts des Anarchismus auch die Frage aufwerfen, inwiefern dieser *demokratisch* ist.

Newman verknüpft dahingehend Derridas Konzept einer *kommenden Demokratie* (*démocratie à venir*) (Newman 2010: 180, vgl. Derrida 2003: 37), Abensours Konzeption einer Demokratie gegen den Staat (Newman 2010: 57, 97, vgl. Abensour 2012: 135, 197, 211–214) und Rainer Schürmanns Überlegungen zu einer – von der Beschäftigung mit Heidegger abgeleiteten – »an-arché« (Newman 2010: 52f., vgl. Schürmann 1987: 5f., 31, 136–150). Anarchie bilde demnach den »ultimativen Horizont« radikaler Politik (Newman 2010: 14, 18ff., 67, 167). Demokratie *als Prinzip* beinhalte in Form von Anarchie ihren »Exzess«, wobei auch jede konkretisierte Variante des Anarchismus durch heterodoxe und widerständige Anarchie in Frage gestellt werden würde (Newman 2010: 19). Daneben bestehen Demokratien als Staatsform, welche von Anarchist*innen kritisiert und abgelehnt werden, eben weil sie

ihr Versprechen der Verwirklichung von Gleichheit und Freiheit inhärent nicht einlösen könnten. Daher stellt Newman fest:

> »[D]emocracy does not necessarily bind us to the state, but can be imagined outside it and as working against it. So the relationship between anarchism and democracy is one of fundamental and necessary ambivalence; democracy, radically conceived, *is* anarchy. Anarchism seeks an onging democratisation of society, of power relations: it always seeks more democracy, and at the same time, democracy of a different kind. It points to *a beyond of democracy*, which in itself is part of the democratic promise« (Newman 2010: 34).

Wie oft, lässt Newman die genauere Bestimmung des Verhältnisses von Anarchie und Demokratie (vgl. Davis 2018: 55–60) bewusst offen, wobei letzterer Begriff unbefriedigend sei und deswegen auf Anarchismus verweise (Newman 2010: 181). Gegen die Betrachtung von Anarchismus als radikalisierte Demokratie richtet sich Uri Gordon, wenn er schreibt:

> »Der Demokratie-Diskurs geht ausnahmslos davon aus, dass der politische Prozess letztendlich in kollektiv bindenden Beschlüssen resultiert. Dass diese Beschlüsse durchaus das Ergebnis einer freien und offenen Debatte aller Betroffenen sein können, ändert nichts daran, dass dabei ein alle bindendes Mandat herauskommt. Zu sagen, etwas sei bindend, macht keinen Sinn, wenn jede und jeder einzelne Beteiligte darüber entscheiden kann, ob es für sie oder ihn bindend ist. Bindend heißt auch durchsetzbar, und Durchsetzbarkeit ist eine wesentliche Voraussetzung der Demokratie. Doch das Ergebnis des anarchistischen Prozesses ist grundsätzlich nicht durchsetzbar. Insofern ist er keineswegs ›demokratisch‹; denn bei der Demokratie geht es ja darum, dass die gleichberechtigte Teilnahme an der Entscheidung gerade die anschließende Durchsetzung der Beschlüsse rechtfertigt […]. Demnach ist Anarchismus nicht die radikalste Form der Demokratie, sondern folgt einem grundsätzlich anderen Paradigma kollektiven Handelns« (Gordon 2010: 109).

Offensichtlich gibt es hierbei einen Dissens innerhalb anarchistischer Debatten. Dieser ambivalenten Problematik geht Markus Lundström in *An Anarchist Critique of Radical*

Democracy ebenfalls mit einem postanarchistischen Ansatz nach. Er beschreibt sie als notwendigerweise ungeklärt, da in der anarchistischen Theorie von ihrer Entstehung an bis hin zu jüngsten Debatten zwei Stränge existieren. Die anarchistische Demokratiekritik (u.a. Bakunin, Malatesta, Goldman, Black, Gelderloos, CrimethInc) begreift jene aufgrund ihres Autoritäts-, Repräsentations- und Mehrheitsprinzips in jeder Ausprägung als Herrschaftsform, die darum im fundamentalen Gegensatz zu Anarchie stünde, wobei die daraus folgenden strategischen Konsequenzen zunächst offenbleiben (Lundström 2018: 50–61). Mit der anarchistischen Wiederbeanspruchung (»reclamation«) von Demokratie (u.a. Godwin, Woodcock, Goodman, Chomsky, Bookchin, Graeber, Milstein) wird dagegen Anarchie als ihre Vervollkommnung bzw. Demokratie als Übergangsstadium zur Anarchie, angesehen (Ebd.: 34–50, 61–67), wie auch Newman dies ausdrückt. Die Argumentationsgänge beider Stränge parallel zu lesen, führt Lundström zur Diskussion des Verhältnisses von radikaler Demokratie (im Sinne Rancières) und Anarchie (Ebd.: 77–81). Dabei hebt er – als *einen* möglichen Ansatz – die Paradoxität beider theoretischer Stränge mit der Chiffre des »unmöglichen Arguments« (einer anarchistischen Gesellschaft) auf eine neue Stufe (Ebd.: 70–75). Er erkennt darauf hin, dass Ansätze radikaler Demokratie – im Unterschied zumindest zur Hälfte der anarchistischen Tradition – eine *Radikalisierung* derselben anstreben, also an demokratischen Prinzipien und dem demokratischen Versprechen festhalten. Die Schlussfolgerung seiner Überlegungen besteht dementsprechend darin, dass das Postulat des »unmöglichen Arguments« der Anarchie, radikale Demokratietheorien grundlegend weiterentwickeln kann (Lundström 2018: 82).[46] Graeber weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Debatten um Demokratie im Mittelpunkt der inhaltlichen Auseinandersetzungen in der globalisierungskritischen Bewegung standen, wobei sich unterschiedliche Positionen letztendlich in der Praxis erweisen müssten und dahingehend meistens sehr ähnliche strategische Schlussfolgerungen gezogen wurden. Zusammenfassend gibt er

zu bedenken,

> »dass die anarchistische Lösung – dass es für dieses Paradox schlechthin keine Lösung gibt – wirklich gar nicht so unvernünftig ist. Der demokratische Staat war schon immer ein Widerspruch. Die Globalisierung hat einfach die morsche Untermauerung freigelegt, indem sie Entscheidungsfindungsstrukturen in planetarischen Maßstab notwendig machte, wo jeder Versuch, den Anschein von Volkssouveränität, geschweige denn -beteiligung, zu wahren, augenscheinlich absurd wäre« (Graeber 2013: 246).

Demnach kann festgehalten werden, dass *Politik* in einer Gesellschaftsform mit (unvollständigen) demokratischen Ansprüchen und Verfahren aus anarchistischer Sichtweise ebenso paradox erscheint wie die *Demokratie* selbst. Daher wird mit radikalen Demokratietheorien angenommen, dass es gerade die Kritik und die Überschreitung der (liberalen) Demokratie ist, welche sie andererseits vor dem rechtspopulistischen, antidemokratischen Hegemonieprojekt bewahren würde (Flügel-Martinsen 2020: 9–17). Der postanarchistische Ansatz stellt eine brauchbare Möglichkeit dar, um dieses (anti-)politische Phänomen zu theoretisieren und wird daher im folgenden Abschnitt dargestellt. Die sich daraus ergebenden möglichen Schlussfolgerungen und Handlungsoptionen sind hingegen nicht vorrangig politisch-theoretisch, sondern in den Praktiken und Debatten von Akteur*innen in emanzipatorischen sozialen Bewegungen zu entwickeln.

2.4.3 Postanarchismus

Der Begriff *Postanarchismus* wurde von Newman in seiner Dissertationsschrift von 2001 (Newman 2007: 1–28) geprägt. Damit will er nach einer – verkürzten und lediglich anhand von Kropotkin und Bakunin dargestellten[47] – Bezugnahme auf den »klassischen« Anarchismus, dessen essentialistischen Annahme mit der Theorie Stirners und poststrukturalistischer Theoriebildung entkernen, gleichzeitig aber seinen ethischen

Gehalt für das 21. Jh. aktualisieren. Einen Vorstoß in diese Richtung hatte bereits Andrew M. Koch in einem Aufsatz gemacht (Koch 1993). Beim Postanarchismus geht es um einen Versuch, anarchistisches Denken in Frage zu stellen, um es weiter zu entwickeln. Dies geschieht vorrangig in Bezug auf die essentialistischen, naturalistischen, universalistischen, eurozentrischen und epistemologischen Grundannahmen, welche der traditionelle Anarchismus zweifellos beinhaltet. Anhand der Dekonstruktion eines Textes von Erich Mühsam unter dieser Passage soll dies illustriert werden. Während die meisten postanarchistischen Autor*innen an den ethischen und (anti-)politischen Grundvorstellungen des Anarchismus festhalten, verschiebt sich mit dieser Herangehensweise die Perspektive insbesondere in Hinblick auf Subjekt- und Staatsverständnisse, auf Macht und Herrschaft, Widerstand und Freiheit. So schreibt Jürgen Mümken, dass das Menschen- und Weltbild des klassischen Anarchismus überholt sei, was eine grundsätzlich neue Diskussion über anarchistische Perspektiven erforderlich mache, ohne ihre Zielvorstellungen oder Traditionen deswegen völlig aufzugeben (Mümken 2005b: 20f.). Als Bindeglieder zwischen »klassischem« und Post-Anarchismus gelten Stirner mit seinem radikal egoistischen Subjektverständnis und Landauer, dessen häretisches Geschichts-, Gesellschafts- und Herrschaftsverständnis als Projekt einer alternativen Moderne beschrieben werden kann (vgl. Wolf 2015).

Zum ersten Mal sei der Begriff laut Mümken (2005a: 11) 1987 von Hakim Bey im Essay *Post-Anarchism Anarchy* verwendet worden, auf dessen Grundlage u.a. Beys Konzeption der »ontologischen Anarchie« und »Temporären Autonomen Zone« beruht (Bey 1994). Eine wesentliche Vorlage für das postanarchistische Denken lieferte Todd May mit *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (1994). Darin vertritt er die These, der Poststrukturalismus könne im Grunde genommen als Theorie des Anarchismus verstanden werden. Dieser Annahme stimme ich nicht zu, da ich davon ausgehe, dass es sowohl eigenständige anarchistische Theorien geben kann, als

auch, dass poststrukturalistische Theorien durchaus verschiedene politisch-weltanschauliche Strömungen beeinflussen können.

Im deutschsprachigen Raum verbreitete Mümken den Begriff Postanarchismus und die Diskussion darum (u.a. Mümken 1998). Eine Textsammlung zur Debatte von 1998 bis 2008 stellte er auf www.postanarchismus.net zusammen. Weiterhin ist hier Jens Kastners Untersuchung der libertären Aspekte Zygmunt Baumans Soziologie zu nennen (Kastner 2000). Da anarchistische Herangehensweisen und Positionen im akademischen Betrieb kaum ernst genommen werden, sieht Peter Seyferth mit einer »postmodernen« Staatskritik ein mögliches Einfallstor für den Anarchismus in diesen, was freilich auch dessen theoretische Weiterentwicklung voraussetzt (Seyferth 2015: 30). Auch Michael Wilk versuchte sich ausgehend von Foucault mit den Möglichkeiten emanzipativer Prozesse in sozialen Bewegungen (Wilk 1999). Als bedeutender Referenzpunkt im internationalen Rahmen kann Richard J. F. Days *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (2005) gelten. Darin formuliert er das Ziel einer Überwindung hegemonialer, auf den Staat bezogener, Politikvorstellungen und -formen, gegen welche er die Logik von nicht-erzwingenden, nicht-universalisierenden Affinitätsbeziehungen stellt. Der Postanarchismus ist nach Day weder revolutionär noch reformistisch, sondern setzt in Anschluss an Landauer auf eine »strukturelle Erneuerung« (Day 2005: 11–17.). Darüber hinaus formuliert Day auch eine Kritik am Postanarchismus. Die Diskussion über ihn verselbständige sich, seine politischen Implikationen seien relativierend und die Adressierung von politischen Subjekten wenig brauchbar. Im Grunde genommen stelle der Postanarchismus laut Day einen notwendigen theoretischen Schritt dar, welcher jedoch zu überbrücken wäre (Ebd.: 159–172). An diese Thematik knüpft auch Tadzio Müller, mit einem fundierten Beitrag von 2003 an (Mueller 2011).

Lewis Call schrieb mit *Postmodern Anarchism* (Call 2002) ausgehend von Nietzsche, Foucault und Baudrillard ein

kulturtheoretisches Werk. Gabriel Kuhn sieht Deleuze als wichtigen theoretischen Bezug für postanarchistisches Denken und beobachtet, dass französische Postmarxist*innen eine starke Beachtung bei anarchistischen Denker*innen fanden (Kuhn 2012: 123–139, vgl. Mümken 2003: 7ff.). Darüber hinaus gibt es eine aktuelle anarchistische Aneignung des Denkens von Deleuze (vgl. van Heerden/Eloff 2019, Gray 2022). Dies gilt für viele poststrukturalistische Theoretiker*innen (May 2009: 11–17). Übrigens wären es v.a. Anarchist*innen gewesen, die frühe poststrukturalistische Texte in Verbindung mit Schriften der Situationistischen Internationale und subversiven Werken im Stil der »Kommunikationsguerrilla« ins Deutsche übersetzten – und zwar lange bevor ihr Studium in den Universitäten populär wurde.[48] Kuhn stellt allerdings auch die Frage, was das wesentlich Neue am sogenannten Postanarchismus wäre und vertritt die Ansicht, dass die Beschäftigung mit poststrukturalistischen Theorien für Anarchist*innen bedeutend sei, weil beide Stränge zahlreiche Schnittpunkte aufwiesen, dies aber keineswegs heiße, nun völlig mit vergangenen Traditionen abzuschließen. Insbesondere bestehe Anarchismus nicht in einem bestimmten Schriftenkanon, sondern in einer politischen Praxis und einer dementsprechenden theoretischen Herangehensweise (Kuhn 2009: 18–24). Im Sammelband *Contemporary Anarchist Studies* wird beispielhaft deutlich, dass über die letzten 20 Jahre eine Annäherung von Anarchist*innen an den akademischen Betrieb bzw. eine Intellektualisierung einiger anarchistischer Aktivist*innen sowie eine Beschäftigung von kritischen Akademiker*innen mit dem Anarchismus stattgefunden hat (Amster et al. 2009). Dass dieser Trend tatsächlich zu einer Akademisierung des Anarchismus führt oder es sich einen echten wissenschaftlichen Hype um anarchistische Themen im Gewand des Postanarchismus handelt, kann jedoch bestritten werden.[49]

Mit dieser Herangehensweise motiviert die anarchistische Beschäftigung mit poststrukturalistischen Theorien dazu, eine Freiheit im Denken zu entwickeln und einzufordern, mit

welcher die spezifisch moderne Rationalität – bspw. für ihre Ausprägung von Binaritäten – kritisiert werden kann. Auf diese Weise wird eine Kritik »dogmatischer« Annahmen des klassischen, »rationalistischen« Anarchismus formuliert. Diese lasse sich musterbildlich bei Bakunin nachweisen, der wie die progressiven Wissenschaftler*innen seiner Zeit einem wissenschaftlichen Determinismus anhing und mechanische Naturgesetze für universell hielt, weswegen auch (feste) Gesetze für die Gesellschaft erkennbar seien. Kropotkin ging noch weiter, wollte einen »wissenschaftlichen Anarchismus« entwickeln und verstand den Anarchismus selbst als auf die mechanische Erklärbarkeit aller Naturerscheinungen gegründet, woraus er auch eine wissenschaftliche Ethik entwickelte und den Menschen Solidarität und Kooperation als naturalisierte Eigenschaften zuschrieb. Überdies waren die klassischen Anarchist*innen fast ausnahmslos technik- und fortschrittsgläubig und in diesem Zusammenhang ganz der Moderne und dem aufklärerischen Denken verhaftet (Mümken 2005a: 17ff.).

Gegen diese Ansichten schrieb Paul Feyerabend metaphorisch:

> »Ganz wie ein gut dressiertes Haustier seinem Herrn gehorcht, wie verwirrt es auch immer sein mag, genauso gehorcht ein gut dressierter Rationalist dem Vorstellungsbild seines Herrn, er hält sich an die Grundsätze des Argumentierens, die er gelernt hat, und zwar auch dann, wenn er sich in der größten Verwirrung befindet, und er kann überhaupt nicht erkennen, dass das, was er als ›die Stimme der Vernunft‹ ansieht nichts anderes ist als die kausale Nachwirkung seines Trainings. Es kommt ihm nicht in den Sinn, dass die Berufung auf die Vernunft, der er sich so bereitwillig unterwirft, ganz einfach ein politisches Manöver ist« (Feyerabend 1986: 24, 249).

Postanarchismus kann auch in der Hinsicht von Überwindung des vermeintlichen Gegensatzes von Anarchismus und Marxismus verstanden werden, insofern, als dass grundlegende (post)anarchistische Gedanken Eingang in postmarxistische Theoriebildung fanden. So schreibt bspw. John Holloway,

Ausgangspunkt seines Buches *Kapitalismus aufbrechen* sei

> »das Verweigern-und-Schaffen, das, was nicht ins kapitalistische System passt: hier war der Marxismus, der sich auf die Analyse von Herrschaft konzentrierte, schwach und der Anarchismus stark. Dann aber führt uns das Nachdenken über Kämpfe und ihre Schwierigkeiten zur gesellschaftlichen Kohäsion und ihren Widersprüchen: dies bringt uns zur Analyse des Doppelcharakters der Arbeit. Hier verlassen wir den Anarchismus und wenden uns Debatten, die eher der marxistischen Tradition angehören, zu. Unser Ausgangspunkt bleibt jedoch entscheidend und lässt uns gegen den Hauptstrom marxistischen Denkens anschwimmen« (Holloway 2010b: 186).

In dieser Hinsicht spricht für das »post-ideologische« Denken, dass Holloway selbst es für belanglos hält, seine Theorie zu »etikettieren«. Als Anarchist will er sich nicht bezeichnen, was Day kritisiert, da Holloway sich der Kerngedanken der anarchistischen Tradition bediene, aber bspw. im Verständnis des Staates und von Machtbeziehungen klassischen marxistischen Paradigmen verhaftet bleibe und letztendlich seinem eigenen Anspruch nicht gerecht werde, einen Weg aufzuzeigen, wie die Welt ohne eine Machtübernahme nun verändert werden könne (Day 2005: 157f.). Eine Kritik übt auch Philippe Kellermann, der Holloway ebenfalls vorwirft, die historische Herleitung seiner Annahmen und die kontroversen Debatten darum zu verschleiern, sich nicht kritisch mit Marx auseinanderzusetzen und den Anarchist*innen den Vorwurf der Identitätsbildung aufzuerlegen, während er diese für den Marxismus verleugne (Kellermann 2012: 186–204). Gleichwohl ist die Parallelisierung zwischen dem Postanarchismus und dem Postmarxismus, wie ihn prominent Laclau und Mouffe (1991) entwickelten und ihn etwa maßgeblich Oliver Marchart (2010, 2013) vertritt, ziemlich naheliegend. Ersterem wird der Anschein einer krampfhaften Kunstschöpfung genommen, wenn auf seine plausibel begründbare theoretische Herkunft verwiesen wird. Mit *Post-Anarchism. A Reader*, herausgegeben von Duane Rousselle und Süreyyya Evren (2011), werden erneut verschiedene Beiträge zusammengestellt, um das Feld

des Postanarchismus zu umreißen. Schließlich legte Rousselle noch einmal mit seiner Schrift *After Post-Anarchism* (Rousselle 2012) nach, in welcher er feststellt, die (englischsprachige) Debatte um Postanarchismus verdeutliche, dass dieser schon immer mit dem Anarchismus verknüpft gewesen wäre, während Anarchismus zugleich stets über sich hinaus weise, weswegen eine Entgegensetzung schlichtweg keinen Sinn ergäbe. In diesem Zusammenhang gehe es ferner auch um die Versöhnung einer akademischen Debatte mit dem traditionellen Anarchismus innerhalb emanzipatorischer sozialer Bewegungen (Ebd.: 4f.). Die postanarchistische Kritik am Essentialismus und ontologischen Annahmen des klassischen Anarchismus sei demnach absolut notwendig gewesen (Ebd.: 12), verweise jedoch auf die Wiedergewinnung eines instabilen Rahmens anarchistischer Ethik als offen gehaltene Grundlage (Ebd.: 37–118). Deren Möglichkeit begründet Rousselle darauffolgend, um den nihilistischen Tendenzen poststrukturalistischer Theorien entgegenzuwirken. Der Schritt »toward post-anarchism has highlighted the ethical preoccupation of traditional anarchist philosophy. Post-anarchism is therefore a meta-ethical discourse on traditional anarchism« (Ebd.: 262) und könne damit eigene ethische Werte und Handlungen schaffen (vgl. Critchley 2008: 105–160).

Obwohl sich die postanarchistischen Überlegungen quasi aus sich selbst heraus auflösen, werden jene von anderen anarchistischen Theoretiker*innen problematisiert. Benjamin Franks formulierte einen Einspruch, indem er u.a. Newman (zurecht) ein falsches Verständnis klassischer anarchistischer Denker*innen, die Abkehr vom Konzept »Klasse« und auch von sozialen Bewegungen vorwarf (Franks 2008). In ihrem Artikel *What's wrong with Postanarchism* kritisieren Jesse Cohn und Shawn Wilbur Newman ebenfalls für die Ausblendung etlicher klassischer anarchistischer Denker*innen, für die Reduktion der Heterogenität anarchistischer Tradition und für die Unterstellung, es bestünde ein Widerspruch in den Annahmen, dass Menschen zwar in Opposition zu Herrschaft stehen, jene aber aus der Form ihrer Vergesellschaftung hervorgehe. Sie

bemängeln eine verallgemeinerte Kritik am modernen Rationalismus, eine problematische Anwendung des poststrukturalistischen Machtbegriffs auf den »klassischen« Anarchismus, die Suggestion, der Anarchismus wäre nicht mehr zeitgemäß, die falsche Behauptung, Godwin, Bakunin oder Kropotkin hätten ein »essentialistisches«, verkürzt positives Menschenbild, eine Überbetonung der Bedeutung Stirners sowie schließlich eine Tendenz zum Subjektivismus und Relativismus (Cohn/Wilbur 2007). Ausführlicher kritisiert Nathan Jun den poststrukturalistischen Anarchismus bereits in der Einleitung und gegen Ende seines Buchs *Anarchism and Political Modernity* (Jun 2012: xii-xvii, 164–181). Diese Kritik griff Newman auf, schlug daraufhin umso konsequenter einen individual-anarchistischen Kurs mit starkem Fokus auf Subjekt (und dessen Unterwerfung) ein und stellte keinen Bezug zu sozialen Bewegungen her. In *Postanarchism* tritt er für ein Ende des anarchistischen Festhaltens an Meta-Narrativen ein. Seiner Ansicht nach stünde im Zentrum des Anarchismus

> »the idea of autonomous thinking and acting which transforms contemporary social spaces in the present sense, but which is at the same time contingent and interdeterminate in the sense of not being subject to predetermined logics and goals. This does not mean that anarchism should not have ethical principles or be impassioned by certain ideals – but, rather, that it should not, and perhaps any longer *cannot*, see itself as a specific programme of revolution and political organization. This does not mean, of course, that all projects should be abandoned, but rather that there is no project of projects that determines all the others« (Newman 2016: 13).

Auch wenn Newman seiner Linie weiter folgt, scheint es, dass damit die Debatte um den Postanarchismus vorerst weitgehend erschöpft ist, wobei sie im englischsprachigen Raum einen festen Platz eingenommen hat, wie der einführende Beitrag von Newman in einem umfassenden Handbuch zeigt (Newman 2019). Dennoch eignet sich der postanarchistische Ansatz für eine theoretische Erneuerung anarchistischer Projekte, wie sich bspw. anhand von Subjekt-, Hegemonie, Politik- und Emanzipationstheorien zeigen lässt (vgl. Eibisch 2017, Eibisch

2019a).

Um die postanarchistische Denkweise zu verdeutlichen, werde ich diese nun in einem Exkurs am Beispiel der Schrift von Erich Mühsam *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat* (Mühsam 1933/2010b) darstellen, welche jener zwei Jahre vor seiner Ermordung durch die Nazis verfasste. Der Text eignet sich aus zwei Gründen. Erstens fand er durch die Prominenz des Autoren weite Verbreitung, ist damit Ausdruck anarchistischen Denkens seiner Zeit und prägte zugleich dessen spätere Rezeption mit. Zweitens synthetisiert Mühsam darin Gedankengänge von unterschiedlichen anarchistischen Denker*innen wie Proudhon, Kropotkin, Most, Landauer, Rocker, Tolstoi und Stirner und bildet daher eine Art umfassende Zusammenschau. Schon im Vorwort macht Mühsam deutlich, dass er mit dem Traktat keinen wissenschaftlichen Anspruch verbindet, sondern es sich um weltanschauliche politische Propaganda handelt. Dies ist für eine kritische Untersuchung des Textes selbstverständlich mitzudenken, um auf ihn keine Ansprüche zu projizieren, denen er nicht gerecht werden kann und will – wie bei vielen vergleichbaren Schriften aus anderen Lagern ebenfalls. Die Hinterfragung dient somit nicht der Delegitimierung der vertretenen Position, eher als *Methode* zu ihrer selbstkritischen Weiterentwicklung.

Zunächst überrascht es wenig, dass Mühsam in seiner Schrift stark normativ argumentiert, woraus er entscheidende (anti-)politische Schlussfolgerungen zieht. Dabei korreliert die Radikalität seiner Einstellung, mit welcher er für die soziale Revolution agitiert, mit der moralischen Aufladung der Sprache. Er schreibt:

> »Wir Anarchisten bekämpfen den Kapitalismus, weil er die geistigen und sittlichen Werte der Menschheit den Gewinn- und Machtgelüsten einer skrupellosen materialistisch denkenden Herrenschicht unterordnet. […] Daß der Sozialismus an die Stelle des Kapitalismus treten soll, hat seinen Grund nicht in der praktischen Logik zweckdienlicher Ökonomie, sondern im moralischen Gewissen der gerechten Denkart. Wir verabscheuen

> den Hunger der Armen, und zwar um der Gerechtigkeit willen!« (Mühsam 2010b: 7, kursiv: J.E.).

Nun ist es keineswegs so, dass Mühsam den strukturellen Charakter ökonomischer Herrschaftsverhältnisse leugnet. Doch interessieren sie ihn in diesem Zusammenhang schlichtweg nicht, weil er die besitzenden Klassen in der Verantwortung für die Folgen profitorientierten Wirtschaftens sieht und sich in einer entgegengesetzten, streng humanistischen Position sieht. Hierbei werden seine ontologischen Annahmen klar, begründet er seine Haltung doch damit, dass sich jede »Erklärung, *was Gerechtigkeit sei, erübrigt* […]. Denn das Vermögen, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden, ist eine dem Menschen von Natur innewohnende Gabe, genau wie die Gabe, Lust und Schmerz zu empfinden« (Mühsam 1933b: 8, kursiv: J.E., vgl. ebd.: 20). Stärker noch als bei anderen anarchistischen Autor*innen ist bei Mühsam ein Hang für manichäische Entgegensetzungen ausgeprägt, welche freilich nicht untypisch für eine Situation der Zuspitzung sozialer und politischer Kämpfe sind. Damit verfällt er jedoch wiederholt in essentialistische Annahmen, die sich maßgeblich bei seinem Verständnis von Staat und Gesellschaft wiederfinden. Diese seien nämlich

> »*zweierlei*. Weder ist die Gesellschaft eine Zusammenballung aller verschiedenen Organisationen und Verbindungen, innerhalb deren die Menschen ihre gemeinschaftlichen Angelegenheiten ordnen und unter denen der Staat neben anderen Einrichtungsformen besteht, noch ist der Staat von etlichen Möglichkeiten eine der Organisationsarten, in denen sich die Gesellschaft verkörpern kann. *Es ist in aller Eindeutigkeit so, dass wo Gesellschaft besteht, für den Staat kein Raum ist, wo aber der Staat ist, er als Pfahl im Fleische der Gesellschaft steckt, ihr nicht erlaubt, Volk zu bilden* und […] sie statt dessen in Klassen trennt und dadurch verhindert, Gesellschaft zu sein. Ein zentralisiertes Gebilde kann nicht zugleich ein föderalistisches Gebilde sein. […] *Staat und Gesellschaft sind gegensätzliche Begriffe; eins schließt das andere aus*« (Ebd.: 12, kursiv: J.E.).

Die allgemein beliebten Vergleiche sozialer Tatbestände und

Prozesse mit aus der Natur entlehnten Vorgängen, gewinnen bei Mühsam mehr als nur den Charakter einer Analogie, sondern sprechen für eine Naturalisierung gesellschaftlicher Phänomene. Zum wichtigen Thema des wahrgenommenen Gegensatzes von Einzelnen und Kollektiven äußerst er:

> »Gesellschaft und Mensch ist demnach *als einheitlicher Organismus zu begreifen*, und jeder Fehler in der Wechselbeziehung der Menschen zu einander muss sich als gesellschaftlicher Schaden, jeder *Mangel in der gesellschaftlichen Ordnung als Krankheitserscheinung im sozialen Getriebe* und somit als Benachteiligung von Individuen in Erscheinung setzen. Diese Untrennbarkeit eines Ganzen von seinen Gliedern, dieses Ineinander-Verstricktsein der Teile, deren jedes *ein Organismus mit den Eigenschaften des Ganzen* ist, dieses Miteinander- und Durcheinander-Bestehen des Einzelnen und des Gesamten ist das Merkmal des *organischen Seins in der Welt* und jeder Verbindung in der Natur« (Ebd.: 11, kursiv: J.E.).

Schließlich kann auch Mühsams apriorische Setzung von Wahrheit hinterfragt werden. »Freiheit« gilt in der Weltanschauung des klassischen Anarchismus gewissermaßen als transzendentaler Dreh- und Angelpunkt aller weiteren Überlegungen. Demnach sei Freiheit »der Inbegriff alles anarchistischen Denkens und Wollens. Um der Freiheit willen sind wir Anarchisten, um der Freiheit willen Sozialisten und Kommunisten, um der Freiheit willen kämpfen wir für Gleichheit, Gegenseitigkeit und Selbstverantwortlichkeit, um der Freiheit willen sind wir international und föderalistisch gesinnt« (Ebd.: 32). Diese starke epistemologische Grundannahme weist in ihrer literarischen Weite jedoch eine logische Verengung auf, die zwangsläufig zu tautologischen Begründungen führen muss, wie sie sich bei Mühsam dann auch mustergültig finden:

> »Freiheit ist indessen nichts, was gewährt werden kann. Freiheit wird genommen und gelebt. Auch ist Freiheit keine Summe von Freiheiten, sondern die alle Lebensumstände umfassende Einheit der von jeder Obrigkeit und jeder Autorität gelösten Ordnung der Dinge. *Es gibt keine Freiheit der Gesellschaft, wenn die Menschen*

in Unfreiheit leben. Es gibt *keine Freiheit der Menschen, wenn die Gesellschaft unfrei*, zentralistisch, staatlich, machtmäßig organisiert *ist. Die Freiheit der Anarchie ist die freie Verbündung freier Menschen zu einer freien Gesellschaft. Frei ist der Mensch, welcher freiwillig handelt*, der alles, was er tut, aus der eigenen Einsicht der Notwendigkeit oder Wünschbarkeit seiner Tat verrichtet. Die Voraussetzung dafür, dass jeder Mensch nur in freiwilliger Entschlossenheit das Seinige tut, ist eine Gesellschaft, die keine Vorrechte durch Macht oder Eigentum kennt« (Ebd.: 33, kursiv: J.E.).

Wie erwähnt wollte ich anhand des hervorragenden Traktats Mühsams dessen Aussage nicht schmälern. Am Beispiel habe ich aufgezeigt, dass in diesem Text, in welchem Grundgedanken des klassischen Anarchismus verdichtet und zugespitzt formuliert sind, 1. ein starkes normatives humanistisches Pathos vorgetragen wird, 2. ontologische Annahmen (des natürlichen Gerechtigkeitsempfindens) nicht begründet werden, 3. von essentialistischen Vorstellungen (von Staat und Gesellschaft) ausgegangen wird, 4. eine Naturalisierung gesellschaftlicher Gegenstände betrieben wird (Gesellschaft als Organismus) und 5. durchaus fragwürdige epistemologische Voraussetzungen (Freiheit) zu Grunde liegen. In diesem Sinne kann die postanarchistische Herangehensweise eine Möglichkeit sein, um zur Hinterfragung und Erweiterung des hier als »klassisch« bezeichneten Anarchismus beizutragen, wodurch umso mehr nach dem Gehalt bspw. des betrachteten Textes gefragt werden kann.

2.4.4 Das Spannungsfeld der (Anti-)Politik bei Saul Newman

In diesem Abschnitt wende ich mich Saul Newmans Buch *The Politics of Postanarchism* (Newman 2010) zu, dessen grundlegende theoretische Figur den Ausgangspunkt für die vorliegende Arbeit darstellt. Um in die Denkweise Newmans einzutauchen, werde ich zunächst seine für den vorliegenden

Zusammenhang relevanten Grundüberlegungen darstellen, bevor ich mit der theoretischen Figur von *Politik – Anti-Politik – Politik der Autonomie* weiterarbeite.[50]

Newman sieht das Spezifische im anarchistischen politischen Denken darin, dass dieses sich auf eine bestimmte Paradoxie gründe. Der »klassische« Anarchismus wäre von seinen Träger*innen demnach als eine *Anti-Politik* verstanden, das heißt, mit ihm wäre das Prinzip *des Sozialen* gegen jenes *des Politischen* stark gemacht worden. Die anarchistische Grundannahme besteht darin, dass *die Abschaffung des Staates zu einer Abschaffung der Politik* führen müsste (Ebd.: 4). Weil der Staat aus anarchistischer Perspektive kein neutrales Institutionen-Set, vielmehr ein eigendynamisches Herrschaftsverhältnis darstellt *und* weil im Anarchismus durch präfigurativ*es*, direktes Handeln eine Kohärenz von Zielen und Mitteln hergestellt werden soll, resultiert daraus eine mindestens kritische Perspektive auf die größtenteils verstaatlichte Politik. Dabei bezieht sich Anarchismus nach Newman auf Aufstände, Sehnsüchte nach totaler Emanzipation, Religionskritik, Regierungslosigkeit und Selbstverwaltung, wie es sie in der Geschichte immer wieder gab (Ebd.: 16f.). *Politik wurde also in den staatlichen Institutionen und Praktiken verortet, welche die vernünftige und ethisch gute Entfaltung einer Gesellschaft von freien und gleichen Einzelnen (sowie ihre Selbstorganisation) verhindern, autoritär unterdrücken und für die Zwecke der Herrschenden vereinnahmen würden*. Mit diesen Überlegungen fragt Newman:

> »[W]hat is anarchism as a form of politics? Is there an anarchist political theory as such? Is anarchism more than simply the rejection of political authority, the rebellious impulse or Bakunin's famous ›urge to destroy‹ – valuable as they are? Does anarchism have something distinct to offer political thought? This question, however, brings to the surface a certain paradox in anarchism, since anarchism has always considered itself an anti-politics. Anarchism has consciously sought the abolition of politics, and has imagined a sort of Manichean opposition between the social principle – constituted by natural law, and moral and rational conditions – and the political principle – which was the unnatural order of power.

> Therefore, the abolition of the state was seen as the very abolition of politics itself, the revolt of the social against the political« (Ebd.: 3f.).

In der praktischen Erfahrung sozialer Kämpfe schien sich dies zu bestätigen, denn Anarchist*innen begriffen *den Staat* als künstliche, der Gesellschaft äußerliche und grundlegend auf Gewalt gegründete Instanz. Als Interessenvertretung der herrschenden Klassen wäre der Staat, wie erwähnt, nicht einfach neutral und könnte also nicht von libertär-sozialistischen Bewegungen genutzt werden. Mit der Annahme seiner Eigendynamik in der anarchistischen Theorie wurde die orthodoxe marxistische Vorstellung abgelehnt, derzufolge der Staat lediglich ein Produkt der ökonomischen Verhältnisse in der Klassengesellschaft und somit Instrument des Bürgertums sei, weswegen er auch vom Proletariat übernommen werden könne (Ebd.: 81). Vielmehr befinde er sich in einer »relativen Autonomie« zum Kapitalismus und sei (zumindest relativ) unabhängig vom direkten Einfluss durch bürgerlich-kapitalistische Interessen. Gerade dadurch könne er den Kapitalismus als Gesellschaftssystem einrichten und aufrechterhalten. Diese Überlegungen wurden auch in späteren marxistischen Staatstheorien ausgeführt (Ebd.: 75ff.).[51] Mit der anarchistischen Staatstheorie wird hingegen noch einen Schritt weiter gegangen und nicht nur die strukturelle Eigenlogik des Herrschaftsanspruches und das grundsätzliche Selbsterhaltungsinteresse des Staates begriffen. *Staat* wird in ihr als abstrakte Herrschaftsstruktur, als Herrschaftsverhältnis und als Beamt*innenapparat angesehen. Mit ihm werden die anderen Herrschaftsverhältnisse (Kapitalismus, Patriarchat, weiße Vorherrschaft und Naturbeherrschung, J.E.) organisiert und aufrechterhalten, um seine eigene Machtposition immer weiter auszubauen und zu vertiefen (Ebd.: 77f.). Dementsprechend bringt Staatlichkeit auch neue herrschende Klassen hervor, wenn der politische Machtapparat in einer Revolution von bestimmten Gruppierungen übernommen wird, die fortan ganz in der Logik staatlicher Politik aufgehen. Demnach richtet sich die besondere anti-politische Haltung der

Anarchist*innen gegen die *Verstaatlichung von Politik*.

Anti-Politik besteht Newman zufolge in der Bezugnahme auf Utopien[52] und (gemeinsam ausgehandelte, J.E.) Ethik. *Utopie* bedeute dabei nicht ein genaues Programm für die Zukunft vorzulegen, sondern verweise darauf, *dass es etwas Anderes und einen Fluchtpunkt außerhalb der bestehenden Ordnung staatlicher Souveränität gibt*.[53] Mit utopischem Denken, welches in alltäglichen Kämpfen aufkommt, werden somit die Grenzen der bestehenden Ordnung in Frage gestellt. Ähnliches geschieht mit der *ethischen Dimension* des Anarchismus. Mit ihr wird einerseits ein Verständnis von Autonomie entfaltet, in welchem Freiheit und Gleichheit als prinzipiell untrennbar voneinander zusammengebracht werden (im Unterschied zu Liberalismus und am Staat orientierten Sozialismus). Andererseits störe anarchistische Ethik die bestehenden politischen Praktiken, Institutionen, Identitäten und Diskurse kontinuierlich – weil Freiheit und Gleichheit radikal gedacht nur jenseits der vorhandenen (staatlichen) Ordnung verwirklicht werden könnten (Ebd.: 6ff., 20f.).

Als *Anti-Politik* befänden sich Utopie und Ethik des Anarchismus somit außerhalb von staatlich-souveräner Politik und wirkten ohne und gegen diese. Im selben Zuge provozierten sie zudem eine Transzendierung der Politik, weil in dieser – v.a. in dem Verständnis und Versprechen von Demokratie – ein Potenzial zu ihrer eigenen Infragestellung und Überschreitung inhärent angelegt sei (Ebd.: 8, 57, 94). Deswegen bleibe Politik das, was Anarchist*innen mit ihrer Anti-Politik problematisieren und ablehnen. Gleichzeitig könnten anarchistische anti-politische Vorstellungen paradoxerweise nur umgesetzt werden, indem sich Menschen den Herausforderungen und Problemen der Macht stellen und selbst Politik machen (Ebd.: 138). (Alles andere wäre ein Rückzug ins politisch hergestellte Private und/oder in soziale Milieus und Szenen, womit der Anspruch aufgegeben werden würde, die *gesamte* Gesellschaft verändern zu wollen, J.E.) Weil Anti-Politik immer die *unbewusste Kehrseite* von Politik darstelle, müsse jede Konzeption von Politik mit dieser

Paradoxie umgehen (Ebd.: 11). Das Spezifische im »klassischen« Anarchismus besteht für Newman darin, dass seine Anhänger*innen sich zunächst eindeutig auf die Seite der Anti-Politik schlagen und Politik – im Gegensatz zu allen anderen politischen Strömungen – grundlegend kritisieren bis ablehnen. Komplementär zur Benennung von Utopie und Ethik als anti-politische Momente, gibt es – über Newman hinausgehend – Sinn, Programmatik und Strategie als *politische Momente* bzw. als *Kennzeichnen von Politik* zu denken.[54] Dadurch kann das Spannungsfeld zwischen Anti-Politik und Politik gut veranschaulicht werden (→ Fig. 7).

In der Bewegung nach Autonomie (von staatlicher Politik) zu streben (und damit Selbstorganisation zu ermöglichen),[55] generierten Anarchist*innen eine *Politik der Autonomie* und entwickelten damit ein eigenes paradoxes Politikverständnis, welches die staatliche Logik in Frage stelle (Ebd.: 11, 98ff.). Für Newman handelt sich damit um eine *Politik der Anti-Politik* (»politics of anti-politics«) bzw. um eine *anti-politische Politik* (»anti-political politics«) (Ebd.: 4–11, 37, 68ff., 92–95, 103, 138f.). Hierbei betont er, dass *Anti-Politik und Politik in einem unauflöslichen Spannungsfeld stehen und nicht einfach vermittelt oder miteinander versöhnt werden können oder sollen*. Denn die starke Gewichtung von Ethik und Utopie im Anarchismus sei von großer Bedeutung und weise auf die Grenzen von Politik hin, die nicht lediglich *utopischer* oder *ethischer* betrieben werden soll, sondern grundsätzlich in Frage zu stellen sei.[56] (Zweifellos ist der große Stellenwert von Utopie und Ethik im Anarchismus gegeben, wie sich nicht nur durch anarchistische Texte belegen lässt, sondern ebenso in anarchistischen Debatten, Denkformen, Symboliken und Lebensstilen zum Ausdruck kommt, J.E.) Im Schema unten wird das Spannungsfeld der (Anti-)Politik dargestellt und durch die Bereiche von Programmatik und Strategie komplementär auf der politischen Seite ergänzt (→ 1.7).

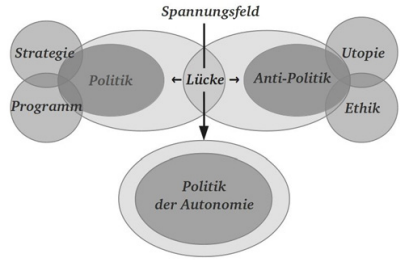
Wichtig sei der Prozess, mit politischen Mitteln[57] zunächst Distanz zu staatlicher Politik zu schaffen, ihre Legitimität zu untergraben und sich ihres souveränen Zugriffs zu entziehen

(Ebd.: 93). Es wäre unsinnig und gefährlich, weiterhin an der als problematisch erachteten Vorstellung einer endgültigen Revolution festzuhalten, mit welcher *der* Staat (und mit ihm *die* Politik) einfach abgeschafft werden könnte, damit sich das vermeintlich Natürliche, Gute und Vernünftige *der* Gesellschaft von selbst entfalten könnte. Statt an dieser Vorstellung der »klassischen« Anarchist*innen festzuhalten, müsste in Prozessen und Schritten gedacht werden. Der Bruch mit der bestehenden Herrschaftsordnung solle vom Hier und Jetzt ausgehend gedacht und vollzogen werden, so Newman (Ebd.: 162f.).[58] Da erfahrungsgemäß bei derartigen Versuchen viel Unvorhergesehenes geschähe, sei es wichtig, Spontaneität zu stärken und fortwährend möglichst qualitative und nicht-vermittelte soziale Beziehungen aufzubauen (Ebd.: 128f.). Anarchistische Politik bedeutet für Newman aber nicht letztendlich im normalen politischen Betrieb mitzuspielen,[59] sondern tatsächlich *nach einem Außerhalb staatlicher Ordnung zu streben* (Ebd.: 3, 89, 103, 167, 174f.). Mit dieser Herangehensweise soll jedoch nicht darüber hinweggetäuscht werden, dass staatliche Herrschaft heutzutage mittels Techniken und Programmen von Biopolitik, Überwachung und Grenzkontrolle, sozialstaatlicher Aktivierung, Bankenrettungen, internationalen Kriegseinsätzen und Militarisierung des Inneren, neoliberaler Selbstoptimierung usw. tatsächlich alle Lebensbereiche durchdringt und einen im Grunde genommen totalitären Anspruch auf die Gestaltung unserer Leben ausübt (Ebd.: 80).

Diese Einsicht muss aber nicht zu einer reformerischen Haltung führen, nach welcher die Logik staatlicher Politik letztendlich akzeptiert und durch sogenannte *Realpolitik* übernommen werden müsste, um einzelne links-emanzipatorische Ziele zu erreichen. Vielmehr kann umgekehrt aus dem unverschleierten Blick auf staatliche Herrschaft und den Machteffekten, die staatliche Politik auszeichnen und mit sich bringen, gerade die Konsequenz gezogen werden, sich *außerhalb und gegen* diese zu organisieren (Ebd.: 95ff.). Dies ergibt durchaus Sinn, wenn Politik nicht als immer schon dem

Staat zugeordnet begriffen, sondern die *Hegemonie des Staates im Politischen angefochten* wird (Ebd.: 106). Dazu könne Macht demokratisiert und genutzt werden, um ihre Verfestigung zu Herrschaft zu verhindern und ohne selbst *an die Macht* kommen zu wollen (Ebd.: 103f.). Im Unterschied zum »klassischen« Anarchismus könne hierbei bspw. der »neutrale« Machtbegriff von Foucault verwendet werden. Demnach durchziehe Macht alle institutionellen Strukturen, sozialen Beziehungen und Subjekte, welche immer schon Effekte, also Ergebnisse, der vorfindlichen Machtbeziehungen seien – und sich deswegen auch verändern ließen (Ebd.: 62f.). In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass Newman ebenfalls einem Schwerpunkt darauf legt, dass anarchistische Politik immer auch die Veränderung von Subjekten zum Ziel haben muss. Alle Menschen befinden sich (wenn sicherlich auch zu unterschiedlichen Graden) in einer psychologisch-affektiven Bindung an den oder sogar in Abhängigkeit vom Staat (Ebd.: 60, 118). Somit wird in ihnen die Vorstellung seiner Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit aufrechterhalten und insbesondere verhindert, in revolutionären Augenblicken jenseits staatlicher Logik zu denken (Ebd.: 107). Ebendies sei jedoch die Voraussetzung, um nicht-staatliche politische Institutionen und egalitäre soziale Beziehungen aufbauen zu können. Solche befreienden Prozesse ließen sich in den verstörenden Begegnungen mit *Anderen* erfahren, welche Menschen ein nicht-essentialistisches Verstehen ihres Selbst, eine mit Anderen geteilte Freiheit und somit einen Sinn für radikale Verantwortlichkeit zu entwickeln ermöglichten (Ebd.: 54ff.).

Fig. 7: Das Spannungsfeld zwischen Politik und Anti-Politik in Anschluss an Newman (2010), ergänzt um die Bereiche »Strategie« und »Programm«



Zusammenfassung der anarchistischen Methodik 2.5

In diesem Kapitel wurde dargestellt, dass für eine metatheoretische Arbeit zur politischen Theorie des Anarchismus zunächst dessen Verhältnis zu Theorie und Wissenschaft zu klären ist (→ 2.1.1). Dies gilt umso mehr, wenn der häretische Versuch gewagt wird, einen theoretischen Ansatz zu verfolgen, mit welchem der Politikbegriff (→ 3), eine grundlegende Kontroverse (→ 4) und ein wesentliches theoretisches Konzept (→ 5) im Anarchismus als *paradox* begriffen und verstanden werden sollen. Die folgenden drei Hauptkapitel sind kumulativ gehalten und können daher auch einzeln gelesen werden. Bei der Untersuchung des *Strebens nach Autonomie*, welches ich nächsten Kapitel vornehmen werde, gehe ich von den hier entfalteten theoretischen Grundlagen aus. Anregungen fanden sich bei Cuonzos philosophischer Darstellung von Paradoxien (→ 2.1.2) und ideengeschichtlich in der Auseinandersetzung zwischen Marx und Proudhon (→ 2.2.1), mit welcher daran erinnert wird, dass der Politikbegriff im frühen Sozialismus mindestens umstritten war (→ 2.2.2).

Doch es ist das von Newman beschriebene und von mir erweiterte Schema (→ 2.4.4), mit welchem ich im Folgenden danach frage, wie die Ambivalenz des anarchistischen

Politikverständnisses in signifikanten anarchistischen Quellentexten zum Ausdruck kommt, wie sie dadurch bewusst und/oder vermittelt wird um als Paradoxie begriffen werden zu können. Diese Herangehensweise ermöglicht es über den bisherigen – in politischen Theorien des Anarchismus idealisierten, arbiträren, unvollständigen, alltagsweltlichen oder dogmatischen – Politikbegriff (→ 2.2.3) hinaus zu gelangen. Dass alle Politikbegriffe stets erstens hochgradig umkämpft und zweitens von einem extrem weiten Bedeutungsgehalt aufgeladen sind, zeigte sich an der Darstellung der Verwendung von »Antipolitik« im liberal-demokratischen Denken (→ 2.3.1). Dieses gibt zugleich größtenteils den (hegemonialen) Rahmen vor, in welchem Politik auch in anderen Strömungen gedacht wird, wobei Ausbruchsversuche daraus hier als antipolitische Standpunkte unterschiedlicher Projekte gefasst wurden (→ 2.3.2).

Erst damit konnte das hier zugrunde gelegte *(ultra-)realistische, gouvernementale, negativ-normative, konfliktorientierte* und *historisierende* Politikverständnis plausibilisiert werden (→ 2.4.1). Jenes ist wiederum von einem Verständnis zu unterscheiden, wie es in den radikalen Demokratietheorien zugrunde gelegt wird (→ 2.4.2). Infrage stellen und skeptisch betrachten möchte ich nicht allein (verfestigte, verstaatlichte) *Politik*, sondern auch *das Politische* in einem weiteren Sinne. Ich nehme an, dass mit dem Politischen Staatlichkeit als (autoritäres, hierarchisches, zentralisierendes) Prinzip und als spezifisches Herrschaftsverhältnis in weitere gesellschaftliche Bereiche vermittelt wird. Zwar stehen (instituierte) Politik und das (instituierende) Politische oftmals in Konflikt miteinander (was allerdings nicht notwendigerweise der Fall ist). Mit dem Politischen können bestehende Staaten – ihre Institutionen, Logiken, Prozeduren, Personalien etc. – kritisiert oder angriffen und damit demokratisierende Ansprüche verbunden werden. Aber: Das Politische führt nicht aus dem berechtigten Unbehagen in Bezug auf Politik hinaus. Mit der Theoretisierung des Politischen werden die Probleme der Verstaatlichung von

Politik und des ihr eingeschriebenen Herrschaftscharakters (höchstens) *radikal-demokratisch*, aber nicht *anarchistisch* angegangen. Um eine valide und brauchbare Perspektive aus der anarchistischen Theorie zu entwickeln, wird daher der Begriff *Anti-Politik* eingeführt.

Auch Newman bleibt in seinem Denkhorizont bei der *Radikalisierung von Demokratie* stehen, anstatt deren aus Politik resultierenden Grenzen für ein anarchistisches Projekt zu begreifen. Daher bestreite ich, dass es einen Antagonismus zwischen Staat und Politik gibt bzw. dieser *effektiv* hergestellt werden kann, wie Newman annimmt (Newman 2010: 169). (Unabhängig davon entspricht der Anarchismus aber in vielerlei Hinsicht dem, was gegenwärtig normativ positiv mit demokratischen Prozeduren und Werten verbunden wird.) Newmans vehemente Weigerung zu benennen, was bspw. eine *Politik der Autonomie* beinhaltet, ist nicht »radikal«. Eher entspringt sie dem Unwillen, seine Überlegungen in die Praxis sozialer Bewegungen zu überführen oder sie überhaupt für diese fruchtbar machen zu wollen. Doch auch in theoretischer Hinsicht versiegt seine Denkbewegung am Punkt, wo sie eigentlich spannend zu werden verspricht. Newmans These, aus dem Spannungsfeld zwischen *Anti-Politik* und *Politik* gehe im Anarchismus eine *Politik der Autonomie* hervor, ist zuzustimmen, da sie einen geeigneten Rahmen stellt, um zu erfassen, was in anarchistischen Praktiken, Denkweisen, Organisationen, Aktionsformen etc. tatsächlich geschieht. Wie ich im Ergebnis dieser Arbeit feststellen werde, liegt ein wesentlicher Grund der paradoxen Bezugnahme von Anarchist*innen auf Politik bei gleichzeitiger fundamentaler Kritik an ihr, darin begründet, dass der Verselbständigung anti-politischer Bezugspunkte und daraus hervorgehender Praktiken entgegenzuwirken ist, wenn der Anspruch nicht aufrechterhalten wird, die Gesellschaftsform grundlegend zu verändern (→ 6.3).

Daran schließen sich drei grundlegende Fragen an, denen Newman mit seinen Andeutungen zu den Themen Sicherheitsparadigma, Grenzen, Überwachung und Biopolitik

nicht nachgeht (Ebd.: 170-177):

- Erstens, *was* umfasst Politik der Autonomie – also ein Modus, von Staatlichkeit wegzustreben und Alternativen an ihrer Stelle zu etablieren – genauer? *Was* sind die Inhalte, Kriterien und Formen, die anarchistische Politiken der Autonomie annehmen oder auch nicht annehmen können?
- Zweitens, *wie* wird eine anarchistische Politik der Autonomie generiert? Immerhin kann nicht davon ausgegangen werden, dass sie gewissermaßen »automatisch« aus dem Auftreten von Anti-Politik hervorgeht, wie Newman suggeriert. Auch Anti-Politik im anarchistischen Verständnis ist nicht einfach gegeben, sondern ist aktiv zu formulieren und zu praktizieren. Dementsprechend ist auch die Hervorbringung von Politiken der Autonomie eine aktive Aufgabe, die bestimmbare Voraussetzungen hat.
- Drittens, *wozu* dient Politik der Autonomie? In einer Gesellschaftsform, die umfassend durch Staatlichkeit strukturiert und organisiert wird, in welcher Staatlichkeit in alle gesellschaftlichen Sphären hineinragt und tiefgreifend in Subjekte eingeschrieben ist, kann ihre Ablehnung oder Zurückweisung nicht mehr als Selbstzweck gedacht werden. D.h. mit der *Distanzierung* soll *Organisierung* einhergehen. Und beide sind mit der *Präfigurierung* einer konkret-utopischen, libertär-sozialistischen Gesellschaftsform zu verbinden.

Selbstredend ist die Beantwortung dieser Fragen letztendlich in der Praxis zu suchen statt in abstrakt-theoretischen Überlegungen. Deswegen werde ich ihnen im folgenden Kapitel nachgehen, indem ich die ambivalente Ablehnung *von* Politik bei der gleichzeitigen Bezugnahme *auf* Politik anhand anarchistischer Quellentexte darstelle und als Paradoxie interpretiere.

1
»Antipolitik« wird in der zusammengeschriebenen Schreibweise verwendet, wenn sie auf die nicht-anarchistische Verwendung des Begriffs verweist, während die durch Bindestrich getrennt »Anti-Politik« den hier mit Inhalt zu füllenden und zu untersuchenden Arbeitsbegriff in der anarchistischen Theorie beschreibt.
2
Von 2015 bis 2019 wurde im Herbst an der Universität Hamburg der Kongress »Anarchistische Perspektiven auf Wissenschaft« organisiert. Interessierten wurde dabei jeweils ein lohnenswertes Programm zu verschiedenen anarchistischen Themen geboten. Das Verhältnis von »Anarchismus zu Wissenschaften« war dabei selbst jedoch nicht Gegenstand des Kongresses, was angesichts des Titels durchaus irritieren könnte.
3
Um ein Beispiel zu nennen: Der anarchistische Aktivist Peter Gelderloos veröffentliche eine Darstellung der frühen Entwicklung von Staaten. Diese ist durchaus fundiert und bezieht diverse Fachliteratur zum Thema ein (Gelderloos 2016). Eine nähere Betrachtung ergibt allerdings, dass die Darstellung vom anthropologischen/ethnologischen Standpunkt aus als unzulänglich gelten muss. Eine daran anschließende Kritik ist nicht an der populärwissenschaftlichen Literatur als solcher festzumachen, sondern an der Behauptung, wissenschaftlichen Standards zu entsprechen.
4
Bspw. können z.B. Michael Tomasellos (2010) evolutionsbiologische und sozialpsychologische Untersuchungen zu kooperativem Sozialverhalten ganz im Sinne Kropotkins (2011) verstanden werden und gründet sich Eva von Redeckers Revolutionsverständnis (2020) maßgeblich in ihrer Beschäftigung mit Gustav Landauer (1907).
In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass sich der moderne Anarchismus etwa zeitgleich mit der Disziplin der Soziologie formiert. Auguste Comte, Herbert Spencer, Henri de Saint-Simon, Émile Durkheim und andere wurden von anarchistischen Denker*innen rezipiert wie sich mindestens bei Proudhon und Kropotkin feststellen lässt.
5
So argumentiert bspw. auch Rocker gegen den historischen Materialismus, mit welchem auf unzulässige Weise naturwissenschaftliche Rationalität auf den Bereich der Sozialwissenschaften übertragen wurde. Zugleich wendet er sich gegen den romantischen Geschichtspessimismus, der u.a. bei Oswald Spengler zum Ausdruck kommt und Grundlage des irrationalen Nationalismus ist. Vielmehr entspräche die Gestaltung der Gesellschaften »menschlichen Absichten und Zielsetzungen« und somit auch die ihnen zu Grunde liegenden theoretischen, ethischen und politischen etc. Annahmen (Rocker 1949: 33f.).
6
Mit anderen Worten richtet sich die anarchistische Kritik an

»Wissenschaftlichkeit« im Wesentlichen gehen die Privilegierung akademisch geprägter Personen gegenüber allen anderen sozialistischen Aktivist*innen, wie auch gegen den Avantgardeanspruch, der in sozialistischen Ideologien formuliert wird. Damit steht hinter der Wissenschaftskritik im Grunde genommen die Kritik an einer Indienstnahme wissenschaftlicher Wahrheitsansprüche zur »autoritären« Formulierung und Durchsetzung eines Führungsanspruches.

7
Löwy greift die Charakterisierung Landauers als »revolutionären Romantiker« auf, welche sein Denken so besonders macht (Löwy 2021: 190) und inspiriert, was ich hier als *alternative Moderne* bezeichne.

8
Der Begriff *Theorie* wird hier in dem Sinne verwendet, dass Theorieentwicklung auch außerhalb eines wissenschaftlichen Rahmens vorstellbar ist. Bei Unkenntnis des Anarchismus wird bisweilen die Frage aufgeworfen, ob »anarchistische Theorie« nicht ein Oxymoron sei. Diesem Vorurteil liegt die Vorstellung zugrunde Anarchist*innen würden ihre Annahmen allein aus praktischen und subjektiven Erfahrungen ableiten und sich daher theoretischen Denkens verweigern, insofern sie keine dafür notwendige Distanz zum Erkenntnisgegenstand aufbauen könnten. Ein Überblick über theoretische Schriften des Anarchismus wie er in dieser Arbeit gewagt wird, entkräftet dieses Vorurteil schnell. Es gab und gibt anarchistische Theorie, wenngleich sie eine spezifische Ausprägung aufweist.
Zugleich treffen einige der hier genannten Punkte der anarchistischen Skepsis gegenüber akademischer Wissenschaft ebenfalls auf Versuche, anarchistische Theorie zu bilden, zu. Bspw. geschieht die Zurückweisung von Avantgarde-Ansprüchen relativ unabhängig von der Kritik an akademischen Wissenschaften. Ebenso werden Tendenzen der Entkoppelung von theoretischer Beschäftigung und lebensweltlichen Tätigkeiten kritisiert und zu überbrücken versucht. Jene ergeben sich vornehmlich aus einer arbeitsteiligen und ausdifferenzierten Gesellschaftsform, welche den Eindruck einer (notwendigen) Trennung von Theorie und Praxis reproduziert. Vor allem mit zwei konkreten Ansatzpunkten soll diese gesellschaftlich bedingte Trennung unterlaufen bzw. perspektivisch aufgehoben werden: Mit einer »integralen Bildung« (Kropotkin 1901: 6, 184–212), welche das gleichrangige Erlernen handwerklicher, landwirtschaftlicher und intellektueller Tätigkeiten für alle Gesellschaftsmitglieder ermöglichen soll. Und mit der Abwechslung dieser Tätigkeiten nach eigenen Interessen und gesellschaftlichen Erfordernissen. Dem widerspricht weder zwangsläufig per se die Spezialisierung auf bestimmte Tätigkeiten nach eigenen Fähigkeiten und Interessen, noch die gesellschaftliche Ausdifferenzierung nach präferierten Tätigkeiten. Entscheidend ist dabei, dass spezielle Tätigkeiten nicht die Selbständigkeit von Individuen in anderen Bereichen völlig einschränken. Mit der Ausdifferenzierung sozialer Zusammenhänge nach spezialisierten

Tätigkeiten soll darüber hinaus nicht das Grundverständnis für andere Aktivitäten verloren gehen als auch der Bezug zu einem gesellschaftlichen Ganzen verstellt werden.

9

Simon Critchleys Überlegungen zu Humor weisen hierbei eine nennenswerte Analogie zur Wirkungsweise von Paradoxien auf (Critchley 2004: 9f.).

10

Demgegenüber betont John Clark in Anschluss an Murray Bookchin die Bedeutung dialektischen Denkens für den Anarchismus (Clark 2013: 13–25).

11

Dementsprechend gibt Woodcock Proudhon in einem Kapitel über diesen auch den beschreibenden Beinamen »The Man of Paradox« (Woodcock 1962: 106–143). Woodcocks Ansicht nach wäre auch Proudhons Ausspruch »Anarchie ist Ordnung« gewollt paradox (»willful paradoxical«) (Ebd.: 275).

12

In diesem Zusammenhang wird die unabgeschlossene Promotionsarbeit von Ferdinand Stenglein tiefere Einblicke in den umfassenden Begriff der *Kommune* bzw. des *Gemeinwesens* geben. Der Titel des Vorhabens lautet: »Die Praxis der Anarchistischen Kommune: Depropertisierung und interstitielle Autonomie«.

13

Nicht zu Letzt darin erweist sich der Anarchismus als *spezifisch modernes Phänomen,* insofern gegen die herrschende Ordnung *Chaos* gesucht und hervorgerufen, andererseits aber (selbstorganisierte) Ordnung hergestellt werden soll. Der Entwurf einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform dürfe demnach weder *bestimmt* noch dem *Zufall* überlassen werden. Siehe dazu auch Baumans Ausführungen zu Ordnung und Chaos (Bauman 2005: 15–36).

Als *paradoxes* Vorhaben, kann dies auch in Anschluss an Bourdieu bezeichnet werden, der schreibt: »Es gibt keine vollkommenere Anerkennung als die Anerkennung der *doxa*, weil sie sich als Anerkennung nicht wahrnimmt. *Doxa* heißt eine Frage bejahen, die ich nicht gestellt habe. Die Bindung an die *doxa* ist die vollkommenste Bindung, die eine soziale Ordnung erreichen kann, weil sie sich noch jenseits der Konstitution der Möglichkeit, anders zu handeln, ansiedelt: Das trennt die *doxa* von der Orthodoxie« (Bourdieu 2014: 326). Diese Überlegung weitergedacht, ist der Anarchismus zwar auch *heterodox,* kann aber nicht lediglich als eine unter verschiedenen Heterodoxien gefasst werden, da er das Prinzip der *doxa* selbst angreift und sich *zugleich* auf eine libertär-sozialistische (implizite und nicht-gesetzliche) Heterodoxie beziehen muss, um dies tun zu können.

14

Dass im Anarchismus jegliche Form von *Macht* abgelehnt wurde oder wird ist ein Mythos, welcher sich selbst unter Anarchist*innen aufgrund

historischer und theoretischer Unkenntnis, wie auch antiautoritären Reflexen hartnäckig hält. Dennoch ist die zeitgenössische Verwendung des Adjektivs *machtkritisch* sinnvoll, da mit ihm die gesamtgesellschaftliche Ungleichverteilung von Macht, die sich auf die Beziehungen zwischen sozialen Gruppen und Einzelnen konkret auswirkt, wie auch von diesen oft reproduziert wird, thematisiert wird. Dies ist der Fall, weil Herrschaftsverhältnisse notwendigerweise zu einer hierarchischen Strukturierung der Gesellschaft führen.
In allen folgend betrachteten, klassisch-anarchistischen Quellentexten geht es – was dieses Thema angeht – in einer Doppelbewegung um die *Ermächtigung* von Individuen, unterdrückten sozialen Gruppen, ausgebeuteten Klassen, selbstorganisierten Kommunen etc. und die *Entmachtung* von politisch, ökonomisch, geschlechtlich, kulturell usw. privilegierten Klassen und Gruppen.
Erwähnenswert ist, dass bspw. Bakunin auch *Autorität* nicht ablehnte. Diese sei ein *soziales Phänomen*, kein natürliches. Wenn Autorität freiwillig und auf Zeit übertragen, an Kompetenz festgemacht und daraus keine Privilegien abgeleitet werden, ist sie – wie die Arbeitsteilung – *sozial funktional* (Bakunin 1975: 108–113). Dies ist eines der Missverständnisse, die leider auch (Loick 2017: 105) reproduziert.
15
Die Formulierung »in-gegen-jenseits« entnehme ich von John Holloway (2005: 220, 235f.), der sie auf das Agieren in Brüchen der kapitalistischen Gesellschaftsform bezieht.
16
Der Vorwurf des »Idealismus« wurde von Marxist*innen regelmäßig angewandt, um anarchistische Positionen zu diskreditieren, und war als dieser Kampfbegriff lange Zeit mit einem totalen Wahrheitsanspruch verknüpft. Dagegen beginnt Bakunin sein Buch *Gott und der Staat* direkt mit einem Plädoyer für den Materialismus und leitet gerade aus diesem aber die Bedeutung menschlichen Denkens, Wollens und Entscheidens ab, wobei er sich auf Proudhon bezieht (Bakunin 2013: 33).
Die Debatte um Idealismus-Materialismus kann hier nicht weiterverfolgt werden, spielt für das anarchistische Denken aber insofern eine Rolle, als dass sie bei der Genese des Anarchismus einer der größten philosophischen Streite darstellte.
17
Der inhaltlichen Kritik von Marx an Proudhon wird hier weitestgehend zugestimmt. In seinen Polemiken gegen den Anarchismus diskreditiert sich Marx weitgehend selbst.
18
Vor diesem Problem sieht sich auch Christoph Spehr mit seiner *Theorie der freien Kooperation* gestellt (Spehr 2003: 63ff.).
19
Bezeichnenderweise beschäftigt sich Proudhon jedoch im Wesentlichen mit dem ökonomischen Widerspruch, während er das patriarchale

Geschlechterverhältnis leugnet und sich als Antifeminist zeigt.

20

In Hinblick auf den historischen Rätekommunismus ist auf die bisher unveröffentlichte Dissertation von Rhena Stürmer mit dem Titel: »Weimarer Linkskommunisten zwischen Partei und Bewegung. Eine kulturgeschichtliche Kollektivbiographie« zu verweisen. Wenngleich die Autorin damit das Problem mit der Politik beschreibt und »politische Gestaltungsmöglichkeiten jenseits der Parlamente« rekonstruiert, betrachtet sie dezidiert anarchistische Positionen wie etwa Rocker (1900, 1924c, 2010) zu diesem Thema leider nicht.

21

Friedrich Engels führt den Begriff des *Gemeinwesens* ein, um in deutscher Sprache den Inhalt des französischen Wortes »Kommune« wiederzugeben. Jenes soll eine vom Staat qualitativ verschiedene Form politischer Organisation *nach* der Revolution beschreiben. Er reagiert damit auf die von Anarchist*innen häufig vorgetragene und offenbar stichhaltige Kritik an der Errichtung eines sozialistischen »Volksstaates« (vgl. MEW19: 7).

22

Dennoch muss in diesem Zusammenhang benannt werden, dass durch Individualanarchist*innen oftmals eine Ablehnung »der« Politik vorgetragen wird. Außerdem besteht im insurrektionalistischen Anarchismus eine ausgeprägte Zurückweisung von »politischem« Handeln. Dies kommt zum Ausdruck in den Schriften *Die anarchistische Spannung* von Alfredo M. Bonanno (1995) und Bob Blacks *Anarchy after Leftism* (Black 1997) und in den Texten von Wolfi Landstreicher, paradigmatisch in *Von der Politik zum Leben. Anarchie vom Mühlstein der Linken befreien* (Landstreicher 2015). Ähnlich wie Black entfaltete auch Jason McQuinn sein Verständnis einer post-linken Anarchie ausgehend von der Kritik an Murray Bookchin (McQuinn, in: Black 1997). Beispielhaft lassen sich daran anschließend verschiedene Beiträge anführen, wie der italienische Text *Zehn Dolchstöße gegen die Politik* (Il Pugnale 1996), *Die Politik aus unseren Kämpfen verbannen* aus dem Pariser Szeneblatt *Guerre au Paradis* (Anonym 2010), *Nieder mit der Politik* in der Zeitschrift *Aufruhr* aus Zürich mit (Anonym 2014a) oder jener in der Zeitung *Die Erstürmung des Horizonts* veröffentlichte Text *Die Kunst der Politik oder: was ist links?* (Anonym 2014b).

23

Diese Denkbewegung kommt in anderer Formulierung auch bei Rolf Cantzen zum Ausdruck, der von einer »Entstaatlichung der Gesellschaft« und einer gleichzeitigen »Vergesellschaftung des Staates« als »libertäre Perspektiven aus dem Anarchismus« für eine strukturierte zeitgenössische Gesellschaftsformen schreibt (Cantzen 1997: 90–96). Ersteres wäre demnach stärker als »anti-politische«, Letzteres als »politische« Herangehensweise zu verstehen.

24

Bookchins Konzeption wurde von Abdullah Öcalan (2012) aufgegriffen und

beeinflusste nachweislich den Versuch eines selbstverwalteten kurdischen Autonomiegebietes.

25

Er wendet ihn sowohl auf die »politischen Ziele« von sozialen Bewegungen (Graeber 2012a: 12) als auch für deren Abgrenzung zur »politischen Klasse« (Ebd.: 16, 18) und die Ablehnung von »Politikern« (Ebd.: 22, 24, Graeber 2012c: 55) oder auch von »kommunistischen Parteipolitikern« (Ebd.: 29) an. Ebenso schreibt er vom »politischen Spektrum« von links bis rechts (Ebd.: 12, Graeber 2012c: 42, Graeber 2012d: 73). In der Vergangenheit hätten radikale soziale Bewegungen mit direkter Aktion und partizipatorischer Demokratie versucht, das »politische Leben« zu revolutionieren (Graeber 2012b: 33). Graeber spricht auch von der »radikalen Politik« (Graeber 2012c: 41), bspw. der Anti-Globalisierungsbewegung und von einer »Politik der direkten Aktion und des Anarchismus«, von welcher sich der Mainstream-Feminismus abgewandt habe (Ebd.: 63, 65). Eine aktive Gruppe in der Anti-Globalisierungsbewegung hätte ohne jegliche Ressourcen und Institutionalisierung in einem »purely political space« (Ebd.: 43) existiert. Das »politische Ideal« revolutionärer Politik innerhalb von Gruppierungen, die direkte Aktion anwenden, bestünde darin, die Unterscheidung zwischen einer etablierten Politik die Menschen (am Beispiel von Sorge-Arbeit) unsichtbar macht (und ausschließt) und dem damit verbundenen Unsichtbarmachen eben dieser Tätigkeiten, aufzuheben. Oder, »to put it another way, that action is seen as genuinely revolutionary when the process of production of situations is experienced as just as liberating as the situations themselves. It is an experiment one might say in the realignment of imagination, of creating truly non-alienated forms of experience« (Ebd. 64).

26

Zur Verwendung der Begriffe *Antipolitik* und anarchistischer *Anti-Politik* s. Fußnote 64.

27

Der Anarchismus setzt ebenfalls eine Gemeinschaft voraus, deren Mitglieder sich ihrer gegenseitigen Abhängigkeit wie auch ihrer Unterschiede bewusst sind, strebt aber kein übereinstimmendes Handeln und keinen Willen an, autoritative Entscheidungen zu akzeptieren. Wenn antipolitische Ideologien diese Basisprinzipien von Politik zurückweisen würden, stellt sich die Frage, inwiefern Anarchismus nach Schedlers Beschreibung als eine solche zu gelten hat. »Instead of collective problems they see a self-regulating order; instead of plurality they perceive uniformity; instead of contingency they state necessity; and instead of political power they proclaim individual liberty« (Ebd.: 3). Von diesen vier Kriterien erfüllt der Anarchismus zwei und die anderen beiden nicht: Er geht von einer sich selbst regulierenden Ordnung aus und gibt der individuellen Freiheit tendenziell den Vorrang vor politischer Macht, während er gleichzeitig durchaus für Pluralität statt Uniformität und für Kontingenz statt

Notwendigkeit eintritt.
28
Dabei stehen Konrád, Rothbard und de Benoist als Vertreter *für* bestimmte antipolitische Ausprägungen, während Crouch und de Saint-Victor aus bestimmten Positionen heraus *über* solche schreiben. Die Ebene ist somit nicht dieselbe. Da die Positionen der jeweiligen Autoren mitgedacht und kontextualisiert werden, lässt sich das Thema aber adäquat darstellen. Der *Begriff* »Antipolitik« wird dabei von Konrád positiv für seine Haltung, von de Saint-Victor warnend gegenüber den neuen »populistischen« Protestbewegungen verwendet. In den Theorien zur Postdemokratie, quasi-faschistischer Metapolitik und dem hyper-liberalen »Anarcho-Kapitalismus« kommen sie nicht vor. Die Fluchtbewegung aus dem liberal-demokratischen Politikverständnis erlaubt dennoch ihre Erfassung als »antipolitisch« im vorliegenden Zusammenhang.
29
So lautet etwa auch der Name eines 2016 und 2019 erschienenen anarchistischen Magazins aus den Balkan-Ländern »Antipolitika«, wobei der Begriff vermutlich in der Linie von Konrád zu sehen ist (vgl. Antipolitika 2016).
30
Der Ökonom Max Ottopal schrieb interessanterweise schon 1931 ein Buch mit dem Titel *Antipolitik – Die Welt ohne Grenzen*, in welchem er die Dominanz *des* Ökonomischen über *die* Politik und in der Konsequenz die Abschaffung letzterer forderte. In einem verselbständigten Wirtschaftssystem sollten sich die »natürlichen Wirtschaftsströme« frei entfalten können, statt aktuell durch das Eingreifen der Politik zu »erkranken« (Scholl 2016: 385).
31
Siehe dazu auch neuere hyper-liberale Utopien, wie etwa staatenfreie künstliche Inseln für Reiche unter dem Schlagwort »Seasteding Islands«, für die sich maßgeblich Patri Friedman einsetzte (Seasteading) oder vermeintlich allein auf Marktprinzipien basierende »Free Private Cities«, wie sie Titus Gebel entwirft (Free Private Cities, vgl. Kemper 2022).
32
Solchen Utilitarismus befürwortet etwa Jason Brennan, der im Stil eines zeitgenössischen de Tocqueville gern auf politische Partizipation eines Großteils der (als unwissend, desinteressiert oder fanatisch angesehenen) Bevölkerung verzichten möchte (Brennan 2017).
33
Analog dazu äußert sich Alex Demirović. Entgegen der Annahme, Politik wäre eine Sphäre der Autonomie und Freiheit habe »Marx die Ansicht vertreten, dass Politik selbst heteronom ist und ihren Anteil an der gesellschaftlichen Unfreiheit hat. Die Dichotomisierung zwischen Ökonomie und Politik stellt aus seiner Sicht eines der zentralen Probleme der bürgerlichen Gesellschaftsformation dar, da kapitalistische Ökonomie und die Form der Politik nicht voneinander zu trennen sind. Der Streit darüber,

ob Ökonomie und Markt Freiheit und Selbstbestimmung sichern und der Staat diese einschränkt oder ob es sich umgekehrt verhält und die Ökonomie durch die Politik zivilisiert werden sollte, ist einer innerhalb des liberalen Paradigmas. Aus emanzipatorischer Sicht wäre darüber hinauszugehen« (Demirović 2013: 462).

34

Gerhard Senft weist darauf hin, dass diese im anarchistischen Denken verbreitete Unterscheidung, wie auch der Begriff der *politischen Klasse*, vom italienischen Elitentheoretiker Gateano Mosca stammen (Senft 2006: 28f.). Dies ist ein weiterer Indikator dafür, um das vorher angelegte Politikverständnis als (ultra-)realistisch zu bezeichnen (s.u.).

35

Damit gehe ich zur Entfaltung des Arguments über Newman hinaus und problematisiere, dass eine *Politik der Autonomie* nicht einfach postuliert werden kann (→ 2.4.3). Der hier verwendeten Definition nach wird Politik mit grundlegender Skepsis begegnet, um eine wirklich kritische Diskussion über sie zu ermöglichen.

36

Sorels Theorie hat Implikationen, die aus emanzipatorischer Perspektive als äußerst problematisch zu bewerten sind. So fetischisiert er Gewalt zum Selbstzweck und löst sie damit von den Anliegen unterdrückter und ausgebeuteter Klassen. Seine Heroisierung des Kampfes und die damit verbundene klare Trennung der Lager und Fronten ist Ausdruck einer männlichen und klassenbasierten Kränkung. Darüber hinaus machen seine illiberale und kulturpessimistische Einstellung sowie die Begrüßung des irrationalen Mythos ihn anschlussfähig für faschistisches Denken. Trotz seiner Rezeption in diesem ist Sorel aber *kein* Vordenker des Faschismus. Ebenso wenig ist er ein Haupttheoretiker des Anarch@-Syndikalismus, auch wenn er dessen Begriffe adaptiert und zuspitzt. Geeignet um als Ankerpunkt für den vorausgesetzten Politikdefinition zu dienen, ist seine Theorie nicht aufgrund ihrer eigenen Wahrheit, sondern wegen ihrer Reflexion zu kritisierender Aspekte von Politik im Kontext anarchistischen Denkens.

Alles in allem scheint Sorel jedenfalls nicht besonders stark von seinem Zeitgeist abzuweichen, wie einer nüchternen Rezension nach der deutschen Übersetzung von *Über die Gewalt* zu entnehmen ist: »Seine Schlussfolgerungen sind für uns nichts Neues, es sind die Grundsätze unseres Programms. Also zum Beispiel der Kampf gegen den Reformismus und die Politiker, gegen die heuchlerische Demokratie, für den proletarischen Generalstreik, für eine proletarische Moral, eine Produzentenmoral. […] Es mag zutreffen, dass Sorel etwas zu sehr von der Bedeutung der Gewalt eingenommen war und andere Faktoren zu sehr außer acht ließ. Aber man solle sich der Tatsache bewusst bleiben, daß Sorel nicht das blinde Dreinschlagen unter ›Gewalt‹ versteht, sondern fast immer den Streik oder den Generalstreik, d.h. einfach irgendwelche Handlungen, die dem Proletarier seinen Gegensatz zum kapitalistischen

Staat fühlbar werden lassen, ohne deshalb gleich Menschenleben zu kosten« (Wartenberg 1931).
37
Es ist darüber hinaus vom dialektisch-historischen Ansatz abzugrenzen, wie ihn Narr (1972: 30f.) entfaltet. *Konfliktorientierung* und *Historisierung* sind dabei unzweifelhaft geteilte Merkmale. Narr formuliert im Unterschied zum hier verwendeten negativ-normativen Ansatz einen vorrangig *deskriptiven Ansatz*, wenngleich er den in Politik inhärenten Gewaltcharakter nicht abstreitet. Damit korrespondiert, dass er einen *erweiterten Begriff des Politischen* befürwortet, welcher zwischen herrschaftsbestimmter Verengung und demokratisierender Erweiterung schwanke (Ebd.: 26). Dennoch können seinen Überlegungen aufgrund ihrer Sachlichkeit, wie auch der Beachtung ihrer Konfliktualität und als Alternative zu herkömmlichen politikwissenschaftlichen Verständnissen mitbedacht werden.
38
Slavoj Žižek greift dahingehend Rancières Unterscheidung der vier Verleugnungen des politischen Moments auf, sprich des Einbrechens des Politischen durch die Forderung der Anteillosen nach einem Anteil am resp. nach einem Platz im gesellschaftlichen Ganzen. Das politische Moment würde untergraben werden durch (traditionalistische) Arche-Politik, (demokratische) Para-Politik, (marxistisch/utopisch-sozialistische) Meta-Politik und (faschistische) Ultra-Politik. Mit den folgenden Ausführungen kann gesagt werden, dass anarchistische Anti-Politik als eine Mischform aus Meta-Politik und Para-Politik darstellt. Sprich, mit ihr wird die *Auflösung von Politik als antagonistischer gesellschaftlicher Herrschaftsform* angestrebt, während mit ihr zugleich *keine ultimative und harmonische, sondern eine prozesshaft-unabgeschlossene und agonale libertär-sozialistische Gesellschaftsform* angestrebt wird.
Ergänzend führt Žižek die Form der (postmodernen) Post-Politik ein. In dieser werde »der Konflikt globaler ideologischer Entwürfe, die durch unterschiedliche Parteien, die um die Macht kämpfen, verkörpert werden, durch die Kollaboration von aufgeklärten Technokraten […] mit liberalen Multikulturalisten ersetzt. Über den Prozess des Aushandelns von Interessen wird ein Kompromiss in Gestalt eines mehr oder weniger allgemeinen Konsenses erreicht. Die Post-Politik plädiert folglich für die Notwendigkeit, die alten ideologischen Unterscheidungen hinter sich zu lassen und sich – ausgestattet mit dem notwendigen Expertenwissen und dem freien Meinungsaustausch, der die jeweils konkreten Bedürfnisse und Forderungen der Menschen zur Sprache bringt – den neuen Problemen zu stellen« (Žižek 2001: 273). Durch die Definition dessen, was ein Problem sei und wie es gelöst werden könne, werde deutlich, dass das Politische (im Sinne Rancières) verleugnet wird. Demnach wäre der »eigentliche politische Akt (die Intervention) […] nicht einfach etwas, was innerhalb des Rahmens der existierenden Verhältnisse gut funktioniert, sondern etwas, was *gerade den Rahmen verändert, der festlegt, wie die Dinge*

funktionieren. […] Echte Politik ist […] die Kunst des *Unmöglichen*: Sie verändert gerade die Parameter dessen, was in der existierenden Konstellation als ›möglich‹ betrachtet wird« (Ebd.: 274, vgl. Demirović 2013: 464ff.).
Vermutlich würde Žižek einer anarchistischen Politik der Autonomie den Vorwurf machen, post-politisch zu sein. Nach dieser Interpretation versuchten Anarchist*innen, eine »metaphorische Verallgemeinerung partikularer Forderungen zu verhindern […] um die Gesamtforderung einer partikularen Gruppe genau auf eben diese Forderung mit ihrem bloß besonderen Inhalt zu reduzieren« (Ebd.: 281). Anhänger*innen des Anarchismus sehen freilich umgekehrt ihre anti-politischen Praktiken als die Kunst an, Unmögliches präfigurativ zu verwirklichen, womit der Rahmen der Politik aufgebrochen und verschiedene partikulare Forderungen in ihrer Verbindung auf Augenhöhe verbunden werden könnten.
39
Agamben nimmt gewissermaßen eine – im beschreibenden Sinne – *anti-autoritäre Umkehrung* von Schmitts Freund-Feind-Schema vor, indem die Entgegensetzung zwischen »Leben« und »Recht« als Definition des Politischen einführt. Statt die Souveränität aus der Einsetzung des Ausnahmezustands abzuleiten, leitet er »das Wesen der Ausnahme aus der Souveränität« ab (Geulen 2005: 75). Der (politischen) Souveränität setzt er die Figur einer nicht biopolitisch geformten, an der »nackten« *zoe* orientierten, *Lebensform* entgegen, welche eine »neue Politik« ermöglichen soll – und im vorliegenden Kontext als Anti-Politik gedeutet werden kann (Ebd: 113–124, vgl. Agamben 2010, Agamben 2014).
Denker*innen neuerer politischer Theorie des Anarchismus setzen sich mit Agambens Theorie auseinander, bspw. Day (2005: 179–186), Critchley (2007: 134–141), Newman (2010: 93–97, 121–127, 170–175) und Clark (2013: 160–164). Day erweitert Agambens Vorstellung einer »kommenden Gemeinschaft« hin zu einer pluralen Version von »coming communities« (Day 2005: 182) und kritisiert die schlichte Dichotomie zwischen »Staat« und »Menschheit«. Anstatt diesen Gegensatz zuzuspitzen, wie Agamben es tue, gälte es im Anarchismus neue Gemeinschaften zu schaffen, deren Voraussetzungen und Bedingungen *andere* wären als in der hegemonialen Ordnung (Ebd.: 186). Critchley verwirft den harten, realistischen, »machiavellistischen« Politikbegriff Agambens (Critchley 2007: 134), gewinnt aber dessen Betonung einer »theologischen«/religiösen Dimension für die Analyse von Politik einiges ab (Ebd.: 141).
40
Wenngleich Demirović – anders als im hier zugespitzt herausgearbeiteten Ansatz – mit Marx zum Ergebnis kommt, dass es *emanzipatorische Politik* zu betreiben gelte, damit der Staat in die Gesellschaft »zurückgenommen« werden könne, hält er kritisch fest: »Aufgrund der Trennung von partikularen Interessen und Allgemeinwohl erscheint der Staat als die Form, in der die Gesellschaft handelt. In der Politik kann sich die Gesellschaft selbst als ein Kollektivsubjekt mit einem gemeinsamen und

einheitlichen Willen imaginieren. […] Diese Imagination prägt auch einen großen Teil der Gesellschaftskritik und der Proteste: Sie richten sich nämlich an einen Staat und verbinden damit die Erwartung, dieser könne Veränderungen bewirken« (Demirović 2013: 476).

41

Mit der zuvor eingeführten Definition kann gesagt werden, dass das hier als *das Politische* bezeichnete Phänomen:

1. wesentlich auf den Staat bezogen gedacht wird;
2. politisches Handeln Staatlichkeit als Herrschaftsverhältnis in weitere gesellschaftliche Bereiche übersetzt;
3. kontinuierlich geschieht und nur selten unterbricht;
4. im Abgleich mit Selbstorganisation, Selbstverwaltung und Selbstbestimmung negativ konnotiert gedacht wird und Ansprüche *gegen* es erkämpft werden.

Mit anderen Worten wird *das Politische* als Erweiterung verdichteter Politik problematisiert. Wenn letztere im (institutionalisierten) Staat zu finden ist, so wird ersteres tendenziell als *Staatlichkeit* – als politisches Herrschaftsverhältnis – gedacht.

42

Auch Alain Badiou entwirft – allerdings anders als Abensour oder auch Rancière – eine *Politik gegen den Staat*, die von Žižek als »Politik der Substraktion« bezeichnet und abgelehnt wird, weil das Streben nach Autonomie nicht die »*Koordinaten ebenjenes Systems […], von dem sie sich subtrahiert« (*Žižek 2009: 226, vgl. Žižek 2002: 159ff.), unterminieren würde. Hier wird davon ausgegangen, dass die Subversion des politischen Koordinatensystems überhaupt erst möglich wird, wenn von ihm *weg* gestrebt oder es *interstitiell* unterlaufen wird. Auch wenn damit keineswegs eine »reine Politik« wie bei Badiou geschieht. Dies steht im Unterschied zu einer neoleninistischen Politik, welche die staatliche Logik ja gerade übersteigert übernimmt. Im Kontext von Žižeks Überlegungen ist seine darauf folgende Aussage »Politik im eigentlichen Sinne impliziert also stets eine Art Kurzschluss zwischen Allgemeinem und Besonderem: das Paradox eines *singulier universel*, eines Singulären, das als Platzhalter für das Allgemeine erscheint und die ›natürliche‹ funktionale Ordnung der Verhältnisse im Gesellschaftskörper destabilisiert« (Žižek 2002: 165f.) vom hier vertretenen Standpunkt zu kritisieren, wenn unter dem Partikularen *einer* bestimmten soziale Gruppe oder Klasse oder *eine*r* bestimmte*r* Akteur*in gemeint ist. Zugleich enthält die Aussage aber, was mit anarchistischer Anti-Politik an Politikverständnis der radikalen Demokratietheorien problematisiert wird.

43

Rancière verwendet den Politikbegriff wie oben jenen des Politischen (entgegen verfestigter, staatlicher Politik, die er als *Polizei* bezeichnet).

44

Dafür und dagegen gibt es Argumente, was auf die Verwandtschaft radikaler Demokratietheorie und anarchistischen politischer Theorie

hinweist. Der hier verwendete, oben beschriebene, Politikbegriff unterscheidet sich jedoch deutlich von jenem Rancières, insofern mit ihn Politik nicht durch Orte, soziale Träger*innen oder spezifische Inhalte bestimmt wird, was für den Anarchismus durchaus der Fall ist. Dennoch kann mit dem ersten Teil seiner Aussage gut mitgegangen werden, wenn er schreibt, die »politische Argumentation konstruiert eine paradoxe Welt, die getrennt Welten zusammenbringt. Die Politik hat somit weder einen eigenen Ort noch natürliche Subjekte. Eine Demonstration ist nicht deshalb politisch, weil sie diesen Ort hat und jenen Gegenstand betrifft, sondern weil ihre Form der Zusammenstoß zwischen zwei Aufteilungen des Sinnlichen ist. Ein politisches Subjekt ist keine Interessen- oder Ideengruppe. Es ist der Ausführende eines besonderen Dispositivs der Subjektivierung des Streits, durch den es Politik gibt« (Rancière 2008: 36f.).

45

Damit gehe ich anders mit dem Thema um als etwa Paul Sörensen, welcher mit einer konsistenten Argumentation einer sehr ähnlichen Fragestellung nachgeht. In seiner überarbeitenden Habilitationsschrift *Präfiguration. Zur Politizität einer transformativen Praxis* (Sörsensen 2023a) betont er, dass präfigurative Ansätze, welche im Anarchismus »avant la lettre« vorhanden waren und auch aktuell stark mit dessen Transformationskonzepten verknüpft sind. Etwa in den Praktiken der Platzbesetzungsbewegungen sieht er eine *andere und eigene Form der Politik* (Ebd.: 13) aufscheinen, deren Erfassung allerdings auch eine Entwicklung einer anderen (kritischen und »utopistischen«) politischen Theorie bedürfe, der demnach auch ein *anderes Politikverständnis* zu Grunde zu legen ist (Ebd.: 16). In Abgrenzung etwa zu Žižek, zeigt er auf, dass gerade die Exodus-Praktiken politisch seien, dass Mouffes Vorwurf des Apolizitismus nicht greife, sondern es das Politische z.B. mit Landauer, Arendt und Day zu erweitern gälte (Ebd. 104–139). Insbesondere Protestcamps stellen für Sörensen ein gutes Beispiel für die Repolitisierung dar und kommt zum Ergebnis: »Mit einer entsprechenden ausgeweiteten Zeitlichkeit von Politik bzw. politischer Transformation kann Politik auch als präfigurative Politik konzeptualisiert werden, können auch *andere Orte* als die klassischerweise als Orte des Politischen wahrgenommen und anerkannten *als politisch* verstanden werden« (237). Dies setze aber offensichtlich voraus, Politik »nicht ausschließlich staatlich oder staatsbezogen« (Ebd. 296) zu denken und andere Maßstäbe an politische Strategien und Erfolge als üblich anzulegen (Ebd. 299ff.). Im Unterschied zum hier entfalteten Ansatz, gelangt Sörensen folgerichtig auch wieder bei radikaldemokratischen Positionen an (Ebd. 267–291).

46

Eine andere Perspektive formuliert dagegen Mouffe mit ihrer Entgegensetzung von *Liberalismus* und *Demokratie*, welche in einem paradoxen Spannungsverhältnis zueinander stünden, woraus sie ebenfalls das Anliegen einer »Radikalisierung der Demokratie« ableitet. Trotz gegenteiliger Behauptung verbleibt sie damit im Unterschied zum

Anarchismus im liberal-demokratischen und auch nationalstaatlichen Rahmen (vgl. Mouffe 2008).
Weitere Aufschlüsse über diese Thematik wird auch die bisher unabgeschlossene Dissertationsschrift von Christian Leonhardt zum Thema »Figurationen des Politischen« geben. Leonhardt beschäftigt sich darin mit der inneren Spannung der Demokratie, ausgehend von ihrer postulierten Krise. Von radikalen Demokratietheorien ausgeht – mit Rancière im Fokus – entwickelt er darin eine anarchistisch-radikaldemokratische Überlegung.
47
Die verkürzten und teilweise falschen Annahmen Newman werden schon bei einer geringen Beschäftigung mit den ›klassischen‹ anarchistischen Denker*innen deutlich. Jun bringt dies deutlich auf den Punkt, wenn er schreibt:
»These same writers have attributed numerous ideas to the so-called classical anarchists that they simply do not hold. It is not true, for example, that Kropotkin believed in a fundamentally altruistic or cooperative human ›essence‹ or that Bakunin believed that all power as such is repressive. Nowhere do the anarchists make such claims; in fact, they repeatedly deny them. But this doesn't seem particularly important to the postanarchists. They have produced a helpful caricature of anarchism, a straw man that has been used again and again to play up the alleged novelty of postmodernism« (Jun 2012: xiii).
48
Diese Aussage entnehme ich einem Gespräch mit Aktiven in der Berliner anarchistischen »Bibliothek der Freien«.
Schnittstellen zwischen poststrukturalistischen und anarchistischen Denken werden z.B. auch bei der griechischen Gruppe *Void Network,* auf dem Blog *autonomies.org* und auf *non.copyriot.com* deutlich.
49
Eine Konferenz mit dem Titel »The anarchist turn« der New School for Social Research in New York 2013, aus der ein gleichnamiger Sammelband hervorgegangen ist (Blumenfeld/Bottice/Critchley 2013) könnten zwar den Eindruck einer Akademisierung des Anarchismus erwecken, ebenso wie die Konferenzen des *Anarchist Studies Network* in Großbritannien (Anarchist Studies Network 2023). Trotz dieser Entwicklung und den Möglichkeiten im englischsprachigen Raum, sich im Wissenschaftsbetrieb anarchistisch zu positionieren und unter diesem Stichwort zu publizieren, handelt es sich dennoch um eine marginale Entwicklung. Gleichwohl tragen bekannte anarchistische Intellektuelle wie Noam Chomsky, David Graeber, Andrej Grubacić oder Ruth Kinna zweifellos dazu bei, anarchistische Theorien weiterzuentwickeln, anzuwenden und zu etablieren sowie sie zu verbreiten und zu legitimieren.
50
Dabei ist darauf hinzuweisen, dass Newman diese Begriffe adaptiert. Mindestens Bartsch (1972: 12) erwähnt bereits die »Antipolitik« des Anarchismus. Mit dem Kapitel *The (Anti-)Politics of Autonomy* verwendet

Katsiaficas (2006: 187–233) schon 1997, also 13 Jahre vor Newman, die postmoderne/poststrukturalistische Herangehensweise, die ihn ebenfalls nicht zu einer Unauflöslichkeit der in Politik enthaltenen Spannung bei den Autonomen führt. Bedauerlicherweise legt Newman nicht offen, woher er seine theoretische Figur bezieht.

51
Vgl. Nicos Poulantzas (2002), Joachim Hirsch (2002, Hirsch 2005), Bob Jessop (1990, Jessop 2016).

52
Prinzipiell schließe ich mich dem pragmatischen und relativ wertfreien Utopiebegriff an, wie ihn Landauer entfaltet (Landauer 1977).
Spehr meint in diesem Zusammenhang, dass »politische Utopie« heute notwendigerweise auch immer »Anti-Utopie« sein müsse und analogisiert dies ebenfalls mit einem Widerstreit von »Politik und Anti-Politik« (Spehr 2003: 55–71). Im zweiten Teil seiner Schrift *Gleicher als andere. Eine Grundlegung der freien Kooperation* heißt es: »Eine Bilanz des vergangenen Jahrhunderts kann nicht alles was darin geschehen ist, dem Wirken politischer Utopien anlasten, aber sie lässt eine prinzipielle Skepsis nicht nur berechtigt, sondern geboten erscheinen. Die Unterwerfung der Welt unter Bilder und Visionen, die Riten der Wichtigkeit, der Vorrangigkeit und der Priesterherrschaft der Eingeweihten, haben Folgen. […] Damit hat sich politische Utopie nicht erledigt. Sie muss nur zugleich auch Anti-Utopie sein; nicht nur Politik, sondern auch Anti-Politik. Anstatt herrschaftsförmige Zugriffe zu legitimieren und die Individuen zu entmündigen, muss ihr Kern darin bestehen, sich gegen herrschaftsförmige Zugriffe zu verteidigen und auf dem Recht auf eigene Entscheidung zu beharren. Dafür ist politische Utopie heute notwendiger denn je« (Ebd.: 55). Damit fordert er im Kontext seiner Überlegungen dennoch eine neue *Politik*: »Jenseits der abstrakten Bestimmung, wie sie das Prinzip der freien Kooperation gibt, bedarf es einer konkreten Politik, die auf bestimmten Lernerfahrungen von Emanzipationsbewegungen beruht und Alternativen zur herrschaftsförmigen Kooperation praktisch vorstellbar macht« (Ebd.: 51). Für eine emanzipative politische Utopie nennt Spehr vier Kriterien, welche er im Folgenden weiter ausführt. Sie dürfe *nicht preskriptiv, elitär, hierarchisch* und *kein getarnter Eskapismus* sein (Ebd.: 56ff.). Letztendlich umkreist er mit seinen Überlegungen Ähnliches, was in dieser Arbeit (s.u.) hinsichtlich der sozialen Revolution ausgeführt wird.

53
Es besteht eine Kontroverse darüber, inwiefern Utopien ein in normativer Hinsicht positiver Gehalt zugesprochen wird, sie ›neutral‹ betrachtet werden können oder es auch anti-emanzipatorische Utopien (Weiß 2013) gibt. Klassischerweise wurde utopisches Denken mit dem Sozialismus verknüpft. Dem hier an Landauer (1977) angelehnten Verständnis nach, wird Utopie hingegen weitgehend neutral als *Verdrängtes*, *Unbewusstes* und *Sehnsüchte* verschiedener politisch-weltanschaulicher Lager begriffen. Diese konkurrieren miteinander und dementsprechend gibt es etwa auch

faschistische Utopien (Knipp 2019).
Allgemein gehe ich mit der Formulierung in einem Sammelband zum Thema: »Politische Sehnsüchte, Wünsche und Hoffnungen müssen sich nicht im Detail ausformulieren lassen, sie motivieren gleichwohl das politische Handeln. Sie entstammen der gegenwärtigen Wirklichkeit, stellen ihr aber eine andere entgegen. Utopien artikulieren die Sehnsucht nach dem ganz Anderen und die reale Möglichkeit der Gestaltbarkeit der Zukunft. Schwindet das utopische Bewusstsein, verkümmert das Potenzial der Kritik. […] Erst der Ruf nach dem Unmöglichen, Inbegriff des Utopischen, ermöglicht dagegen, das Bestehende kritisch zu hinterfragen und ihm zu widerstehen« (jour fixe initiative 2013: 7).
54
Zu Strategie und Programm vgl. auch Fußnote 50.
55
Diese Gedankenfigur wird von Spehr analog auf den Begriff der Emanzipation angewandt: »Emanzipation bedeutet, sich aus erzwungenen Kooperationen zu befreien und freie Kooperationen aufzubauen. Beides ist notwendig. Der Wegfall des Alten verbürgt nicht automatisch das Neue« (Spehr 2003: 50).
56
Deswegen ist Weber zuzustimmen, wenn er formuliert: »Wer Politik überhaupt und wer vollends Politik als Beruf betreiben will, hat sich jener ethischen Paradoxien und seiner Verantwortung für das, was aus ihm selbst unter ihrem Druck werden kann, bewußt zu sein. Er läßt sich […], mit den diabolischen Mächten ein, die in jeder Gewaltsamkeit lauern. […] Wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der sucht das nicht auf dem Wege der Politik, die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind« (Weber 2008: 78f.). Bekanntermaßen zielt Weber auf die Unterscheidung von »Verantwortungsethik« und »Gesinnungsethik« ab. Mit dieser Logik trennt er gesellschaftliche Sphären voneinander ab.
57
Wenn hier von *autonomer Politik* die Rede ist, meine ich damit u.a. konkreter die Schaffung von selbstverwalteten Räumen und Institutionen, den Aufbau horizontaler und selbstorganisierter sozialer Bewegungen, die Pflege egalitärer Beziehungen, antiautoritäre Aktionen etc.
58
Unter anderem in diesen Überlegungen zeigt sich Newmans teilweise oberflächliche Kenntnis der »klassischen« anarchistischen Texte, welche er zu dekonstruieren beansprucht. Dies lässt sich auch in Hinblick auf seine Dissertation (2007) feststellen und braucht an dieser Stelle nicht detailliert ausgeführt zu werden. Selbstverständlich dachten Anarchist*innen auch in der Vergangenheit ebenso komplexer wie dargestellt, als sie auch heute verkürzter denken, wie ich behaupte. Es kommt darauf an, welche Arten von Texten, von welchen Autor*innen, in welcher gesellschaftlich-historischen Situation betrachtet werden, um einschätzen zu können,

inwiefern sie als durchdacht oder verkürzt bewertet werden müssen.
59
Aus diesem Grund handelt es sich bei *anarchistischer Politik der Autonomie* tatsächlich um einen anderen Ansatz als die zumindest im deutschsprachigen Raum verbreiteten (Rudimente von) linksradikalen Politikformen, welche sich permanent im Widerspruch befinden, mit ihren radikalen Vorstellungen einen pragmatischen Umgang zu finden, in der Realpolitik ihre radikalen Ansprüche jedoch nicht aufzugeben. Damit ist nicht gesagt, dass sich diese Herausforderung für Anarchist*innen gar nicht stellt, dennoch scheint die Entwicklung dezidiert sozial-revolutionärer Perspektiven leichter. Die Fokussierung auf die Schaffung alternativer Räume etc. bringt in diesem Zusammenhang freilich das Folgeproblem der exklusiven Szene-Politik mit sich.

3.
Der gemeinsame Modus anarchistischer Strömungen
in Tendenzen des Strebens nach Autonomie

Der Fragestellung nach der Paradoxie im anarchistischen Verständnis von Politik gehe ich in diesem Kapitel nach, indem ich drei *Tendenzen des Strebens nach Autonomie* ausführlich darstelle. Unter *Autonomie* verstehe ich dabei primär ein Organisationsprinzip, welches in ethischer Hinsicht mit *Selbstbestimmung* und in politisch-theoretischer Hinsicht mit *Selbstorganisation* verbunden ist.[1] Anhand der Ablehnung von Politik *und* der gleichzeitigen Bezugnahme auf politisches Handeln im anarchistischen Individualismus, Kommunismus und Syndikalismus, lässt sich aufzeigen, dass der Umgang damit im Anarchismus hochgradig ambivalent ist. Gefragt wird nach dem *Modus, in welchem Anarchist*innen in-gegen-und-jenseits herrschaftsförmig strukturierter gesellschaftlicher Verhältnisse handeln können* (→ 2.4.4). Dies wird allerdings nicht vorrangig an divergierenden *Verwendungen* des Politikbegriffs festgemacht (→ 2.2.3). Stattdessen geht es um seinen umstrittenen *Bedeutungsgehalt*, der ausgehend von signifikanten Quellentexten detailliert herausgearbeitet wird. Dazu gehe ich auf Kernelemente der jeweiligen Tendenzen ein, um ein Gesamtbild zu erhalten, mit dem das Verständnis von Politik und das Verhältnis zu dieser bestimmt werden kann. Ein wichtiger methodischer Aspekt ist dabei, dass ich die anti-politischen Aussagen in den jeweiligen Quellentexten ernst

nehme (→ 2.4.1), um den Argumentationsgang weiterzuverfolgen. Aufgrund des einfließenden Hintergrundwissens über die jeweiligen Kontexte, führt dies aber nicht zu einer ahistorischen oder scholastischen Interpretation der Texte, sondern dazu, ihre Aussagen konsequent herauszuarbeiten.

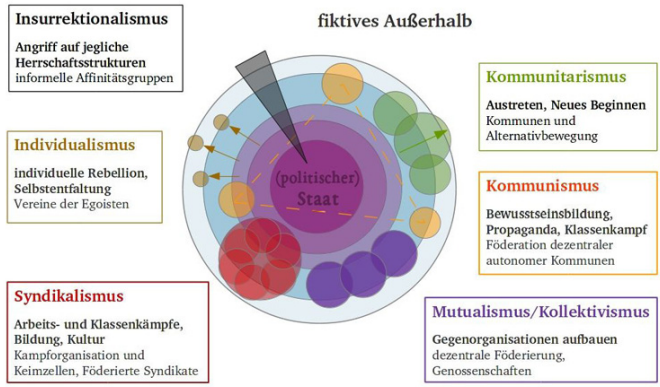
Die Untersuchung wird eine Schlussfolgerung darüber zulassen, inwiefern das anarchistische Politikverständnis als paradox zu bezeichnen ist – und als Ausdruck der Paradoxität anarchistischen Denkens insgesamt gelten kann, welche sich aus einer spezifischen Bezugnahme auf Politik und einem bestimmten Umgang mit gesellschaftlichen Widersprüchen ergibt. Das Streben nach Autonomie kann begründet als gemeinsamer Modus verschiedener anarchistischer Strömungen gelten.[2] Mit ihm versuchen anarchistische Akteur*innen, aus dem Rahmen verstaatlichter Politik auszubrechen und diesem verschiedene Formen der Selbstorganisation entgegenzusetzen. Ob jene konsequenterweise wiederum als »politisch« zu bezeichnen sind und es sich um den Versuch handelt, eine *herrschaftsfreie politische Ordnung* herzustellen, kann erst nach der Darstellung des Themas diskutiert werden. Vorwegzunehmen ist allerdings, dass die anarchistischen Tendenzen jeweils auf unterschiedliche gesellschaftliche Sphären rekurrieren, die sie jener der Politik entgegenstellen. Diese anti-politischen Bezugspunkte finden sich im *Individuum* (Individualismus), dem *Sozialen* (Mutualismus/Kollektivismus), der *Gesellschaft* (Kommunismus), der *Ökonomie* (Syndikalismus) und der *Gemeinschaft* (Kommunitarismus).[3] Dabei treten sie in der Realität häufig vermischt miteinander auf und bauen auch *Kultur*, *Utopie* und *Ethik* als anti-politische Bereiche auf (→ 1.4 und 2.3.3; → Fig. 3).[4] Im letzten Kapitel (→ 6.3) argumentiere ich, dass paradoxerweise auch im Anarchismus *Politik* nicht ausgeblendet und aufgegeben werden kann, wenn der Anspruch bestehen bleibt, die Gesellschaftsform grundlegend zu verändern. Wo dies der Fall ist, führt dies zu einer Verselbständigung und Verselbstzweckung anarchistischer Praktiken und Bestrebungen (→ Fig. 18). Bevor ich detailliert

anhand von Quellentexten untersuche, wie im anarchistischen Individualismus, Kommunismus und Syndikalismus mit Politik gerungen und nach Autonomie gestrebt wird, möchte ich vorab noch einige Worte zur Unterscheidung anarchistischer Strömungen verlieren.

3.1 Zur Unterscheidung der anarchistischen Tendenzen des Strebens nach Autonomie

An dieser Stelle kann und soll keine eindeutige Trennung von anarchistischen *Strömungen* vorgenommen werden. Mit der Unterscheidung von *Tendenzen des Strebens nach Autonomie* werden vielmehr verschiedene Ausgangspunkte, Ansatzpunkte und Strategien dargestellt. Diese finden einen gemeinsamen Modus in der Bewegung von Herrschaftsverhältnissen und -institutionen wegzustreben und zugleich Alternativen zu ihnen einzurichten und auszuweiten. Dieser Modus geht über die Kritik und Ablehnung des Staates weit hinaus und beinhaltet überdies ein Bündel an positiv bestimmbaren Ausgangspunkten, insbesondere ethischen. Der spezifisch-historische, gesellschaftliche Kontext ist bei der Darstellung dieser anarchistischen Stränge selbstverständlich mit zu bedenken. Er soll hier jedoch eher im Hintergrund bleiben, während die Unterscheidung anhand politisch-theoretischer Aspekte (politische Subjekte, Strategien, Fluchtpunkte, Organisationsformen etc.) getroffen wird. Hierbei ist zu bedenken, dass jede Differenzierung auf einer theoretischen Ebene Verschiedenheiten lediglich schematisch erfassen kann.

Fig. 8: Tendenzen des Strebens nach Autonomie



Diese Vorgehensweise bringt vier Schwierigkeiten mit sich. Sie zu benennen und transparent zu machen, ist der erste Schritt, um sie zu bewältigen. Erstens besteht die Gefahr, unkritisch bestimmte ideologische Setzungen zu reproduzieren, die zur inhaltlichen Bestimmung wenig beitragen. Zweitens kann die Differenzierung den Anschein erwecken, die anarchistischen Strömungen würden *in der Regel in Reinform* so auftreten, wohingegen als Standardfall ihre Vermischung angenommen werden muss. Drittens treten mit dieser Herangehensweise das Erfahrungswissen und die Selbstbeschreibung politischer Subjekte in den Hintergrund. (Und somit auch ihre Widersprüchlichkeit, ihre individuellen Narrationen bzw. die Narrationen bestimmter sozialer Gruppen in spezifischen räumlichen und/oder weltanschaulichen Kontexten.) Viertens wirkt sich die politisch-theoretische Erfassung und Klassifikation eines Phänomens zumindest indirekt und mindestens zu einem geringen Grad auf das Selbstverständnis der sich mit ihm identifizierenden Personen und Gruppen aus sowie auf deren Außendarstellung zurück.

Im Folgenden unterscheide ich die im Schema (→ Fig. 8) abgebildeten *Tendenzen des Strebens nach Autonomie* nach den Organisationsansätzen, Transformationsstrategien und Grundgedanken der mit ihnen verbundenen Projekte.

Um die hier neu erarbeitete Unterscheidung von anarchistischen Tendenzen des Strebens nach Autonomie

herauszuarbeiten, einzuordnen und abzugrenzen, wird im Exkurs die ideengeschichtliche Klassifizierung von Strömungen (→ Fig. 2) in relevanten Studien und Einführungswerken wiedergegeben:

Eine frühe, fundierte wissenschaftliche Studie über den Anarchismus wurde von Ernst Viktor Zenker verfasst.[5] Dabei war er sich bewusst, dass jede Darstellung auf den Gegenstand selbst zurückwirkt und daher reflektiert werden muss. Im Verlauf des Buches unterscheidet Zenker die Vorläufer des Anarchismus, die Lehren Proudhons (»Collectivismus und Mutualismus«), Stirners (als deutschen Antipoden zu Proudhon), Bakunins und Kropotkins (»anarchistischer Communismus«). Gleichwohl bettet er diese »Lehren« in die historischen Kontexte ein, zieht Querverbindungen, bezieht sich auf anarchistische Kongresse und nennt weitere Denker*innen (u.a. Moses Hess, Karl Grün, Sergei Netschajew, Paul Brousse, Errico Malatesta, John Henry Mackay, Benjamin Tucker, Johann Most, Josef Peukert) (Zenker 1895).

Eine systematische Darstellung entwickelt auch Paul Eltzbacher. Er stellt sich mit seiner Untersuchung erstens die Aufgabe, »den Anarchismus und seine Arten begrifflich zu bestimmen« (Eltzbacher 1900: 5), wobei er eine ausgeprägte Unklarheit wahrnimmt. Zweitens möchte er »an die Stelle nichtbegrifflicher Vorstellungen des Anarchismus und seiner Arten Begriffe zu setzen« (Ebd.: 6), um diesen sachlich beschreiben. Nach weiteren Überlegungen zu den Randbedingungen schlussfolgert er:

> »Das Ziel der Untersuchung muss nach dem Gesagten darin bestehen, erstens den Begriff der Gattung zu bestimmen, die durch die gemeinsamen Eigenschaften derjenigen Lehren gebildet wird, welche der grösste Teil der gegenwärtig mit dem Anarchismus wissenschaftlich beschäftigenden Menschen als anarchistische Lehren anerkennt; zweitens die Begriffe der Arten dieser Gattung, die dadurch gebildet werden, dass zu jenen gemeinsamen Eigenschaften irgendwelche Besonderheiten hinzutreten« (Ebd.: 11).

Holzschnittartig arbeitet sich Eltzbacher nun ein Schema nach den Punkten »Allgemeines«, »Grundlage«, »Recht«, »Staat«, »Eigentum« und »Verwirklichung« ab, welches er auf Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin, Kropotkin, Tucker und Tolstoi anwendet. Damit formuliert er eine Darstellung, die sich vorrangig an Hauptdenkern und deren »Lehren« orientiert.[6]

Weite Verbreitung fand auch Karl Diehls ausformulierte Vorlesungen *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*. Der Nationalökonom unterscheidet darin zunächst die Strömungen des Sozialismus und beschreibt den Anarchismus als jene, welche »menschliches Gemeinschaftsleben für möglich hält, *ohne jeden Rechtszwang*: nur auf dem Wege freier zwangloser Vereinigungen sollten die Menschen miteinander verbunden werden« (Diehl 1923: 5). In seinen beiden Vorlesungen über den Anarchismus (Ebd.: 77–114) versucht sich Diehl an einer Ehrenrettung anarchistischen Denkens, indem er Anarchismus als »sozialphilosophisches System« und die »anarchistische […] Propaganda der Tat« voneinander trennt, wobei lediglich die letztere »mit den verbrecherischen Anschlägen zu tun […] [habe], während die anarchistische Sozialtheorie eine sozialphilosophische Richtung« (Ebd.: 77) sei. Durch diese Ausgrenzung gelangt er zum genuinen Inhalt des Anarchismus, welchen er keineswegs als radikalen Flügel des Sozialismus, sondern als eine eigenständige »Ideenwelt« ansieht (Ebd.). Schließlich unterscheidet Diehl kommunistischen und individualistischen Anarchismus (Ebd.: 79), zählt zu letzterem Godwin, Proudhon und Stirner, führt Tolstoi als religiösen Anarchisten ein (Ebd.: 92) und differenziert den kollektivistischen Anarchismus Bakunins noch einmal vom kommunistischen Anarchismus Kropotkins (Ebd.: 95ff.), deren Gefährlichkeit er weiterhin betont.

Dagegen teilt George Woodcock diese Herangehensweise von Eltzbacher in seiner Einführung, mit er den Anarchismus in Nordamerika wieder bekannt machte. In den Stammbaum schreibt er Godwin (»the man of reason«), Stirner (»the egoist«), Proudhon (»the man of paradox«), Bakunin (»the destructive urge«), Kropotkin (»the explorer«) und Tolstoi (»the

prophet«) (Woodcock 1962: 4).

Vier Jahrzehnte später liefert Peter Marshall ein weit differenzierteres Bild der Pluralität des Anarchismus, erzählt dessen ausführliche Vorgeschichte, verortet ihn im historischen Kontext und beschreibt die Entwicklung der anarchistischen Bewegung in verschiedenen Ländern. Gleichwohl orientiert auch er sich an den großen Köpfen. Abgesehen von Tucker bezieht er sich auf dieselben Denker*innen wie Eltzbacher, fügt diesen jedoch Reclus, Malatesta, die »American Individualist and Communists«, Goldman, die »German Communists« und schließlich Gandhi hinzu (Marshall 1992). Eine Kategorisierung nach Strömungen liegt ihm durchaus fern, was mit seiner Herangehensweise zu tun hat. Marshall formuliert:

> »It would be misleading to offer a neat definition of anarchism, since by its very nature it is anti-dogmatic. It does not offer a fixed body of doctrine based on one particular world-view. It is a complex and subtle philosophy, embracing many different currents of thought and strategy. Indeed, anarchism is like a river with many currents and eddies, constantly changing and being refreshed by new surges but always moving towards the wide ocean of freedom« (Ebd.: 3).

Auch Hans Jürgen Degen und Jochen Knoblauch teilen diese Darstellung soweit und zählen von Godwin bis Rocker neun »Klassiker« des Anarchismus auf, anstatt ihn etwa nach Strömungen zu kategorisieren (Degen/Knoblauch 2008).

Lucian van der Walt und Michael Schmidt wenden sich explizit gegen diese Klassifizierung. Sie sehen das Problem einer ihrer nach Ansicht falschen Darstellung beginnend bei Eltzbacher (Schmidt/van der Walt 2009: 17, 35, 41–46) und sich über George Woodcock (Ebd. 40–45) bis hin zu Marshall ziehend (Ebd.: 18; 40–52). Stattdessen schreiben sie inflationär von einer »broad anarchist tradition« (Ebd.: 8–19). Diese beinhalte den »Insurrectionalist Anarchism« und den »Mass Anarchism«, wobei der Syndikalismus Teil von Letzteren sei. Während sie den ersteren als anarchistisch anerkennen, sich im Folgenden jedoch von ihm abgrenzen, schließen sie Godwin, Stirner, Proudhon, Tucker und Tolstoi kategorisch aus dem

Kanon aus (Ebd.: 36, 48, 54, 83f., 143, 170). Stattdessen inkludieren sie Gewerkschaftstheoretiker wie Daniel De Leon, James Connolly und William Haywood (Ebd.: 17; 107; 160–175), wobei sie Bakunin und Kropotkin als Ausgangspunkte ansehen (Ebd.: 9).[7]

Nachvollziehbarer sind Perspektiven, in denen Pluralität zugunsten einer stringenteren Erzählung geglättet wird, wie es in den Einführungen von Colin Ward (2004) und Ruth Kinna (2005) der Fall ist. Ohne dass die Autor*innen den Pluralismus im Anarchismus negieren, stellen sie diesen nicht besonders heraus und richten ihre Erzählung zugunsten einer Tendenz zum kommunistischen Anarchismus aus.

Robert Graham gibt dagegen mit seiner dreibändigen Anthologie anarchistischer Texte einer Vielzahl von Denker*innen Raum. Eine große Anzahl von Textauszügen ordnet er nach Themenfeldern in der Geschichtsschreibung den Phasen von 1840 bis 1939 (Graham 2005), 1939 bis 1977 (Graham 2009) und 1974 bis 2012 (Graham 2013) zu. Damit relativiert er nicht das Vorhandensein verschiedener Strömungen, macht sie aber nicht zum Ausgangspunkt seiner Klassifikation. Auf ähnliche Weise – in einem deutlich geringeren Umfang und auf einige Autor*innen fokussiert –, versammelten Achim von Borries und Ingeborg Weber-Brandies Texte von Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Landauer, Goldman, Malatesta, Souchy und anderen, um dem mangelnden Wissen über anarchistisches Denken entgegenzuwirken (von Borries/Weber-Brandies 1970/2013).

Diesen Ansatz teilt auch Horst Stowasser. Mit einem eher erzählerischen Stil stellt er anarchistische »Ideen« und Geschichte dar, wobei er näher auf Proudhon, Stirner, Bakunin und Kropotkin eingeht (Stowasser 1995: 5f.). Als es im Zuge der 68er-Bewegung zu einem neuen Interesse am Anarchismus kam, war es u.a. Daniel Guérin, der jenes mit einem Einführungsband bediente. Ähnlich wie später Stowasser strebt er an, die Geschichte des Anarchismus zu erzählen. Denn dieser sei

> »alles andere als ein monolithisches Gebilde. Seine bedeutenden Autoren haben ihre Gedanken fast nie systematisch entfaltet und dargestellt; sogar die Bruchstücke ihrer Lehren sind häufig nur bruchstückhaft von ihnen in Flugschriften fixiert und uns einzig in vulgarisierter Form überliefert worden. Überdies gibt es eine ganze Reihe unterschiedlicher anarchistischer Konzepte, und im Denken eines jeden der großen Anarchisten finden sich zahlreiche Varianten. Die vielfältigen Ideen der Anarchisten auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, ist so gut wie unmöglich. Und doch hat es einen Zusammenhang ihrer Meinungen gegeben, zum Beispiel die einhellige Ablehnung von Autorität und Dogmatismus« (Guérin 1969: 7).

Ferner wehrten sich Anarchist*innen regelrecht gegen die Fixierung ihrer theoretischen Grundlagen, wobei inzwischen zahlreiche historische Studien und Bibliographien erschienen seien. Aus diesen Gründen zog Guérin »der historischen und chronologischen Darstellung eine andere Methode vor […]. Es werden nicht die großen Anarchisten dem Leser nacheinander vorgestellt, sondern die Hauptthemen des Anarchismus […]« (Ebd.: 10).

Daniel Loick wählt beide Wege. Im dritten Hauptteil seiner Einführung stellt er acht Themenfelder des Anarchismus dar, wobei er sich auf mehrere Quellentexte bezieht, während er im zweiten Hauptteil anhand von divergierenden »freiheitstheoretischen Grundannahmen« (Loick 2017: 49) zwischen individualistischen, libertären und liberalen Strömungen auf der einen und mutualistischen, kollektivistischen und kommunistischen Anarchismus auf der anderen Seite unterscheidet. Wenngleich er dies zuvor problematisiert, stellt er acht Hauptdenker*innen dar und ergänzt sie durch feministische, antikoloniale, ökologische, poststrukturalistische Einflüsse nach 1968.

Um das paradoxale Streben nach Autonomie theoretisieren zu können, interessiert hier eher eine Differenzierung nach Strömungen, wie sie etwa Erwin Oberländer in seiner Anthologie vornimmt. Er unterscheidet individualistischen, kollektivistischen, kommunistischen und syndikalistischen Anarchismus (Oberländer 1972), wobei er Landauer zu Unrecht

der ersteren Gattung zuordnet. Dieser wird im Folgenden als Protagonist des *kommunitären Anarchismus* gefasst, welcher im deutschsprachigen Raum auch lange Zeit als »Sozial-Anarchismus« bezeichnet wurde. Günther Bartsch unterscheidet neben diesem Individual-Anarchismus, Anarcho-Kommunismus, Anarcho-Syndikalismus und Anarcho-Liberalismus (Bartsch 1972: 12–21). Das zuletzt genannte Spektrum macht er u.a. an Silvio Gesell und Werner Zimmermann fest. Rudimente davon werden hier eher dem Mutualismus zugeordnet.

In jüngster Zeit teilen Carl Levi und Matthew Adams die Unterscheidung der vier Grundtendenzen wie sie Oberländer vornimmt, ergänzen sie jedoch um den Anarcha-Feminismus, die Green Anarchy und den Postanarchismus (Levi/Adams 2018).[8]

In dieser Arbeit wird eine Unterscheidung vorgeschlagen, die sich wie erwähnt nicht primär an Kerntheoretiker*innen einer Strömung und nicht vorrangig am Vorhandensein bestimmter Gruppierungen (oder deren Publikationen) orientiert. Sie zielt auch nicht darauf ab, eine Gesamterzählung hervorzubringen. Vielmehr soll die Benennung an dieser Stelle anhand von Organisationsvorstellungen und Strategien zur Erlangung von Autonomie vorgenommen werden. Ausgehend vom Konzept der anarchistischen Synthese (→ 1.6) werden als Tendenzen des Nach-Autonomie-Strebens die strategischen Modi von anarchistischem *Individualismus*, *Mutualismus*, *Kommunismus*, *Insurrektionalismus*, *Syndikalismus* und *Kommunitarismus* vorgeschlagen. Das Adjektiv »anarchistisch« dient dazu aufzuzeigen, dass diesen Strömungen des Anarchismus weitere individualistische, mutualistische, kommunistische, insurrektionalistische, syndikalistische und kommunitäre Ansätze gegenüberstehen, mit denen sie in einigen Fällen eng vermischt auftreten, welche oftmals aber anderen politisch-ideologischen Lagern zugerechnet werden müssen.[9]

Im Folgenden werde ich nur auf die Tendenzen des anarchistischen Individualismus, Kommunismus und Syndikalismus eingehen. Faure schreibt, dass seinerzeit neun

Zehntel aller Anarchist*innen diesen drei Strömungen angehörten (Faure 1928). Für die Untersuchung ergibt sich dabei eine deutlich größere Relevanz als bei anarchistischem Mutualismus und Kommunitarismus, wobei der Insurrektionalismus ohnehin nicht an quantitativen Logiken gemessen werden kann. Daneben ist das Quellenmaterial bei diesen Tendenzen deutlich geringer. Um an anderer Stelle auf sie einzugehen, seien diese aber in Kürze skizziert:

Für den ***Mutualismus*** wären in jedem Fall Pierre-Joseph Proudhon, Benjamin Tucker, Silvio Gesell und Michael Albert als Theoretiker zu nennen. Ergänzt werden können sie um Michael Bakunin um James C. Scott (2012: xii, 84–100), die aber als Referenzquellen nicht ergiebig sind. Der Mutualismus, insbesondere Tuckers, wurde oftmals als ökonomischer »Individualismus« dargestellt – und zwar insbesondere von anarchistischen Kommunist*innen. Tucker war in seiner späten Lebensphase von Stirner beeinflusst, beschäftigte sich zuvor ausgiebig u.a. mit Marx und Proudhon und übersetzte Bakunin ins Englische. Zweifellos war er eine einflussreiche Figur im US-amerikanischen Anarchismus. Seine Kritik an den Monopolen (Tucker 1972) war seinerzeit recht verbreitet, ebenso wie das Anliegen »wirklich freie Märkte« zu schaffen. Schaut man sich Silvio Gesells Konzept der »Freiwirtschaft«[10] an, wird deutlich, warum der mutualistische Ansatz als eigenständige Tendenz des Strebens nach Autonomie begriffen werden kann: Die Vorstellung tragfähige regionale Wirtschaftskreisläufe zu schaffen, um sich somit kapitalistischen Dynamiken zu entziehen und dezentrale sozialistische Parallelstrukturen aufzubauen, stellt einen nachvollziehbaren Gedankengang dar (Gesell 1916/1949). In Alberts Konzept der *Participatory Economy* wird diese Herangehensweise noch einmal greifbarer und findet auch Eingang in das selbstverwaltete Genossenschaftswesen (Albert 2006). Mit einem weiter gefassten Verständnis wären vermutlich auch zahlreiche Praktiken der anarchistischen Szene als mutualistisch oder mutualistisch beeinflusst zu beschreiben, bspw. das Netzwerk *Food not Bombs*, Umsonstläden in Sozialen Zentren, das

Mietshäusersyndikat, Kollektivbetriebe, Selbsthilfewerkstätten und selbstorganisierte Beratungsangebote. Das Mondragón-Kooperativen-Netzwerk im Baskenland kann als eines der größten Beispiele für den mutualistischen Ansatz gelten.

Der ***kommunitäre Anarchismus*** kann anhand von Giovanni Rossi, Gustav Landauer, Aldous Huxley, Martin Buber und John C. Clark so benannt werden. Clark (2013) prägte auch die Bezeichnung, welche im Zusammenhang mit der Benennung anarchistischer Tendenzen des Strebens nach Autonomie plausibel ist. Der anarchistische Kommunitarismus umfasst zugleich Kommunebewegungen wie anarchistisch inspirierte Alternativbewegungen bzw. als anarchistisch zu bezeichnende Stränge in diesen.[11] Die allgemein verbreitete Auffassung, Kommune- und Alternativbewegungen hätten sich erst im Zuge bzw. im Anschluss der 68er-Bewegung entwickelt, muss zurückgewiesen werden. Derartige Ansätze gab es bereits in der Lebensreformbewegung an der Wende zum 20. Jh., in ihren mannigfaltigen Ausprägungen. Vorläufer finden sich in einigen mittelalterlichen und neuzeitlichen proto-anarch@-kommunistischen häretischen Gruppierungen wie etwa den »Brüdern und Schwestern des freien Geistes« (Cohn 1988: 163–205, 236–245), die eine starke kommunitäre Tendenz aufwiesen, wie auch bei den Frühsozialisten, etwa bei Charles Fourier und Robert Owen. Die ersten explizit anarchistischen Siedlungsbestrebungen finden sich in der Kommune Cittadella in Italien 1887 und Cecilia 1891 in Brasilien, welche maßgeblich Rossi ins Leben rief (Rossi 1897/1979). Landauers eigenwillige Siedlungsbestrebungen mit dem *Sozialistischen Bund* und seine Überlegungen in diesem Zusammenhang sind inzwischen recht bekannt (Wolf 1988: 17–22). Das deutschsprachige Netzwerk politischer Kommunen *Kommuja* das Kommune-Netzwerk *Longo maï* oder die globale Ökodorf-Bewegung können als Beispiele für diese Tendenz diskutiert werden. In einem weiteren Sinne können darunter auch *Gegenkulturen* gefasst werden, wie sie Roszak (1971) thematisiert und unter die beispielsweise Ausprägungen der *Straigt-Edge-Bewegung*, *Punk* und *Veganismus* zählen.

Auch der ***anarchistische Insurrektionalismus*** kann als eine Tendenz des Strebens nach Autonomie im hier entwickelten Schema gelten. Einer seiner historischen Bezugspunkte ist das zuerst von Carlo Pisacane formulierte und von Paul Brousse (1877/2016) so benannte Konzept der *Propaganda durch die Tat*. In den 1880er bis 1910er Jahren entfalteten insurrektionalistische Gruppierungen eine relativ große Wirkungsmacht, die auch beim anarchistischen Kongress in London 1881 Zustimmung fand (IAA Kommissionsbericht 1881/2016). Diese Entwicklung ist maßgeblich eine Folge der massiven Repression radikal-sozialistischer Gruppierungen. Dennoch führte die damit verbundene Eskalationsdynamik zur Abwendung vorheriger Unterstützer*innen insurrektionalistischer Strategien. Andere Figuren, am prominentesten Luigi Galleani, trieben die insurrektionalistischen Aktionen dagegen weiter voran und bezogen sich auf eigenständige Organisationskonzepte wie die Affinitätsgruppen. In seiner politischen Theorie schwankt der anarchistische Insurrektionalismus zwischen einer klaren Selbstbeschreibung als anarch@-kommunistisch (vgl. Cafiero 1880/1972), bei gleichzeitiger individualistischer Anrufung des eigenmächtigen Handeln Einzelner (Haupt 2019), und Verknüpfungen mit dem *Nihilismus*. Letzterer hat seinen Vorläufer etwa in der 1879 gegründeten russischen Gruppierung *Narodnaya Volya.* Als eine andere Ausprägung kann darunter auch der *Illegalismus* der französisch-belgischen *Bonnot-Bande* gezählt werden, wobei das militante, eigenmächtige Handeln für sich genommen kein hinreichendes Merkmal für den Insurrektionalismus ist, sondern bspw. auch von der spanischen anarch@-syndikalistischen Gruppe *Los Solidarios* ausgeübt wurde.

Zeitgenössische Beiträge, die teilweise Einschläge situationistischen Denkens aufweisen, finden sich etwa bei Alfredo Bonanno (1977), Hakim Bey (1994), Tom Nomad (2013) und Peter Gelderloos (2013). Dabei ist der insurrektionalistischen Anarchismus von staatszentrierter Aufstandstheorie in blanquistischer Tradition zu unterscheiden,

insofern mit konfrontativen Praktiken jegliche Wiedererrichtung hierarchischer Strukturen in revolutionären Phasen verhindert und Menschen zugleich durch die aufständische Erfahrung eine rebellische Grundhaltung vermittelt werden soll. Darüber hinaus ist eine Abgrenzung zu leninistisch gefärbten insurrektionalistischen Ansätzen (Lusso 2017) und Gruppierungen wie dem *Unsichtbaren Komitee* (2010) vorzunehmen, auch wenn zu diesen, wie auch zu poststrukturalistisch gefärbten aufständischen Perspektiven (Szepanski 2021, s. Clover 2016) Schnittmengen bestehen. Mit dem anarchistischen Insurrektionalismus werden konstruktive Überlegung zur Verwirklichung von Autonomie zurückgewiesen. Tatsächlich gehen daraus bisweilen auch interessante theoretische Entwicklungen hervor (z.B. Ill Will 2019, Vortext/CrimethInc 2012). Meiner Interpretation nach ist der Insurrektionalismus als Negativfolie des anarchistischen Kommunismus zu charakterisieren. Dabei tritt er häufig in einer Vermischung mit individual-anarchistischen Vorstellungen auf (vgl. sub.media). Konkrete Umsetzungsversuche von Anarchie inhaltlich zu füllen, geschweige denn eine libertär-sozialistische Gesellschaftsform denkbar zu machen, wird mit ihm nicht beabsichtigt. Tatsächlich können verschiedene Erscheinungen als insurrektionalistisch gelten. Ähnlich wie auch der mutualistische und kommunitäre Anarchismus, wie sie hier erfasst werden, kann beim Insurrektionalismus nicht von einer einheitlichen *Strömung* ausgegangen werden. Ausgehend von ihren Praktiken, Strategien und Organisationsformen lassen diese sich aber dennoch zutreffend als eine gemeinsame *Tendenz* beschreiben.

Die nun vorgenommene Untersuchung der individualistischen, kommunistischen und syndikalistischen Tendenzen im Anarchismus geschieht jeweils nach einem schematischen Dreischritt (→ Fig. 9). Im ersten werden Kritik und Analyse der Herrschaftsordnung, sowie Ansatzpunkte, um Distanz zu dieser zu gewinnen, dargestellt *(= Distanzierung: Absage, Abbruch, Sezession)*. Im zweiten Schritt werden Überlegungen zur Organisierung des Strebens nach Autonomie

und damit verbundene Handlungsformen aufgezeigt (= *Organisierung: Aufbegehren, Aufbau, Streik*). Die jeweiligen Fluchtpunkte, welche auf Ansatzpunkte zur libertär-sozialistischen Gesellschaftstransformation verweisen, stellen den dritten Schritt dar *(= Präfigurierung: Selbstentfaltung, Selbstorganisation, Selbstverwaltung*). In der Praxis werden diese Schritte nicht chronologisch nacheinander, vielmehr nebeneinander vollzogen. Zunächst werden die Grundgedanken der Tendenzen ausgeführt. Der Aufbau dieser Darstellung bringt es mit sich, dass es bei den Schritten zu Wiederholungen kommt, wenn diese als notwendig für Übergänge zu einem folgenden Argument erscheinen. Die aus den Quellen entnommenen Aussagen werden in den jeweiligen Abschnitten des schematischen Dreischrittes einander gegenüber gestellt, um den Charakter einer Diskussion nachzuempfinden, wie sie in (an dieser Stelle expliziten) anarchistischen Szenen stattfand und stattfindet, um somit die Umstrittenheit des Politikbegriffs und seiner Implikationen abzubilden.

Fig. 9: Schematische Schritte des Strebens nach Autonomie

	Distanzierung	Organisierung	Präfigurierung
Individualismus	Absage	Aufbegehren	Selbstentfaltung
Kommunismus	Abbruch	Aufbau	Selbstorganisation
Syndikalismus	Sezession	Streik	Selbstverwaltung

3.2 Anarchistischer Individualismus

Max Nettlau bezeichnet in seiner *Geschichte der Anarchie* den individualistischen Anarchismus – beginnend mit William Godwin und William Thompson über Josiah Warren und Max Stirner, parallel zum Proudhonismus, ersten kommunistisch-anarchistischen Gruppen und dem Freiheitskämpfer Carlo Pisacane – als »Vorfrühling der Anarchie«, den er bis ca. 1864

ansiedelt (Nettlau 1924). Mit dieser wohlwollenden Darstellung suggeriert er zwar zu Unrecht, dass der anarchistische Individualismus anschließend zum Erliegen gekommen wäre, impliziert jedoch zugleich, dass das individualistische Denken, verbunden mit dem Liberalismus und dem Republikanismus, den Anarchismus maßgeblich beeinflusste. Auch wenn dies kontinuierlich bestritten oder bemängelt wird, ist festzuhalten, dass individualistische Strömungen in ihren verschiedenen Variationen Teil des Anarchismus sind (Ryley 2019). Allgemein kann gesagt werden, dass der anarchistische Individualismus in der Moderne möglich wurde, in welcher erstens durch eine enorme Ausweitung der Produktivkräfte, zweitens durch ein sich seit der Renaissance wandelndes Menschenbild und Weltverhältnis und drittens durch die Entwicklung bürgerlicher Rechte und Freiheiten, erst die Voraussetzungen geschaffen wurden, mit denen vorstellbar wurde, dass sich potenziell alle Menschen individuieren können. Dieser Spielraum zur Selbstentfaltung und selbstbestimmten Lebensgestaltung stand und steht allerdings in einem eklatanten Widerspruch zu andauernden feudalen und patriarchalen Normen, Denkweisen und Abhängigkeitsverhältnissen, als auch zum Aufkommen der industriellen und urbanen Massengesellschaft. Mit der Durchsetzung der modernen Nationalstaaten wurden die Einzelnen durch drei hauptsächliche Institutionen zu gehorsamen und produktiven Staatsbürger*innen geformt: Die Funktion von *Militär, Schule und Bürokratie* bestand nicht in der Bildung selbständig denkender Menschen, die einen eigenen Willen[12] und Lebensentwürfe entwickeln, sondern in ihrer Erziehung zu Arbeitskräften, verwaltbaren, steuerpflichtigen und zum Wehrdienst einziehbaren Angehörigen einer Nation sowie zur Rolle als Partner*innen im bürgerlichen Familienmodell.

Im Kontext dieser Arbeit kann der anarchistische Individualismus als ein Aufbegehren gegen diese neue Zurichtung ebenso wie gegen die althergebrachten Einschränkungen – etwa durch die in Kirchen institutionalisierte Religion – verstanden werden. Die

individual-anarchistischen Strategien bestehen in Verweigerung, Flucht, Rebellion und der kreativen, selbstbestimmten Lebensgestaltung, welche sich zwangsläufig häufig gegen die herrschenden Normen richtet. Die Bestärkung der Einzelnen, ihre Mündigkeit und ihre Selbstentfaltung stellen den Weg dar, um sich aus der Abhängigkeit, Bevormundung und Verblendung staatlicher Anrufung und Subjektivierung zu befreien. Davon zeugen bspw. Erzählungen und Lebensstile wie von Zo d'Axa (1984). Sich selbst bewusste und selbstverantwortliche Individuen sind zudem weniger auf externe gesellschaftliche Strukturen angewiesen, um sich zu organisieren, ihr Leben zu gestalten oder auch um diesem Sinn zu geben. Dieser Prozess wird im anarchistischen Individualismus jedoch nicht (vorrangig) als individualisierte Selbstbefreiung verstanden, sondern im Zusammenhang mit den dafür erforderlichen gesellschaftlichen Bedingungen gesehen, weswegen rationaler, sozialer und ethischer Bildung sowie Rebellion ein großer Stellenwert zukommt.[13] Gleichwohl gehen individual-anarchistische Ansätze auch von der Verantwortlichkeit und den Handlungsmöglichkeiten einzelner *Personen* aus, wobei unterschiedliche Ansichten über deren Einschränkungen durch gesellschaftliche Rahmenbedingungen und Sozialisation bestehen.[14]

Eines der Grundprobleme, das sich dahingehend aus anarchistischer Perspektive stellt, ist jenes der »freiwilligen Knechtschaft«, wie sie Étienne de La Boëtie in seiner Schrift von 1550 nannte (de La Boëtie 1991). Die Bevölkerung könnte doch frei sein, wieso also wählt sie die Knechtschaft wie ein unausweichliches Schicksal, fragt sich de La Boëtie, und entwickelt in einem appellierenden Tonfall den bedeutenden Grundgedanken, dass jegliche Macht letztendlich übertragen, also jeder Autorität zugestimmt wird (Ebd.: 20f.). Aus diesem Grund meint Pierre Bourdieu, man könne die Kräfteverhältnisse der sozialen Ordnung nicht verstehen […], ohne die symbolische Dimension dieser Verhältnisse einzubeziehen (Bourdieu 2014: 289). Für die freiwillige Knechtschaft stößt de La Boëtie letztendlich auf vier wesentliche Ursachen:

Gewohnheit, Feigheit, religiöse Verblendung und ein hierarchisches Gefolgschaftssystem (de La Boëtie 1991: 11–43).

Wenn Herrschaft sich grundsätzlich aus der Übertragung der Macht von Einzelnen an andere Personen und Strukturen ergibt, liegt der Schluss nahe, dass eine Verweigerung und Rebellion dagegen möglich ist und Gestaltungsspielräume für subjektive Selbstbestimmung und -formung eröffnet. Dies kann in dem schematischen Dreischritt der *Absage* an die Negierung Einzelner, des *Aufbegehrens* gegen Zwangskollektive und den auferlegten Subjektstatus und der *Selbstentfaltung* von selbstbestimmten Subjektivitäten und Beziehungsformen anhand verschiedener individual-anarchistischer Quellen gezeigt werden. Nachvollzogen wird dies hier an den Beispielen von Godwin (1793/2013), Thoreau (1849/2010), Sartwell (2008), die der *rationalistischen* und *transzendentalen* Richtung, sowie Stirner (1845/2008), Newman (2016) und Landstreicher (2013), die der *egoistischen* Richtung zugerechnet werden, woraus sich ihre Anordnung ergibt. Godwin, Thoreau und Stirner sind als Autoren des klassischen Anarchismus von Sartwell, Newman und Landstreicher als zeitgenössischen Vertretern zu unterscheiden. Wenn dies mitbedacht wird, können sie im vorliegenden Kontext in einem Zusammenhang gelesen werden. [15]

3.2.1 Absage an die Negierung der Einzelnen

Für den radikalen Humanisten und Aufklärer William Godwin ist die Befähigung zum eigenen Denken entscheidende Voraussetzung von Selbstbestimmung. Wird diese nicht ausgebildet, verunmöglicht oder aufgegeben, sieht er darin eine Form der Entmenschlichung (Godwin 2017: 36). Jegliche Anerkennung von Autorität kann für Godwin nur aus individueller, vernünftig abgewogener und daher freiwilliger Entscheidung erfolgen und gerechtfertigt werden. Den Menschen würde eingebläut werden, dass sie den Überlegungen

Verehrung schuldeten. Gälte dies für überlegene Weisheit, könnte man dies eingeschränkt akzeptieren. Abzulehnen sei dies aber, wenn sich vermeintliche Überlegenheit durch den sozialen Status begründe (Ebd.) Mit diesem Gedanken legt Godwin einen wichtigen Grundstein für die Entmythologisierung von Herrschaft, den er aus der prinzipiellen Vernunftbegabung aller Einzelnen ableitet.

David Henry Thoreau führt diese Kritik an der Anmaßung bzw. Aneignung von herrschaftlicher Autorität fort, wobei er stärker das individuelle und transzendental verortete Gerechtigkeitsempfinden Einzelner zum Ausgangspunkt seiner Argumentation macht. Dieses entziehe sich per se einer letztendlichen Begründung, insofern ethische Urteile nicht nach Zweckdienlichkeit gefällt werden (Thoreau 2010a: 12). Statt als individuelle Personen werden Menschen laut Thoreau vom Staat lediglich als »Maschinen« wahrgenommen (Ebd.: 10). Somit wird auch der Ausgangspunkt seiner viel beachteten Schrift plausibel, die äußerst harmlos wirkt, aber eine starke Inspirationsquelle für individuelles widerständiges Verhalten darstellte. Thoreau fragt sich:

> »Könnte es nicht eine Regierung geben, in der nicht die Mehrheit über Falsch und Richtig befindet, sondern das Gewissen? in der die Mehrheit nur solche Fragen entscheidet, für die das Gebot der Nützlichkeit gilt? Muß der Bürger auch nur einen Augenblick, auch nur ein wenig, sein Gewissen dem Gesetzgeber überlassen? […] Man sollte nicht den Respekt vor dem Gesetz pflegen, sondern vor der Gerechtigkeit. […] Das Gesetz hat die Menschen nicht um ein Jota gerechter gemacht; gerade durch ihren Respekt vor ihm werden auch die Wohlgesinnten jeden Tag zu Handlangern des Unrechts« (Ebd.: 9).[16]

Crisprin Sartwell stellt sich explizit in diese Traditionslinie des »amerikanischen Individualismus«,[17] indem er sich auf Thoreau, Ralph Waldo Emerson, William Lloyd Garrison und Josiah Warren bezieht (Sartwell 2008: 14). Letzterer entwickelte das Konzept der Selbst-Souveränität, welches auf der Vorstellung des Eigentums an der eigenen Person beruht und im Zusammenhang mit abolitionistischen Bewegung zur

Sklavenbefreiung eine wichtige Rolle spielte (Ebd.: 15). Die Selbst-Souveränität ist für Sartwell Ausgangspunkt seines »philosophischen Anarchismus« (vgl. Wolff 1970), der keineswegs von der Annahme einer natürlichen menschlichen Güte ausgehen müsse, um sich dem Mythos entgegenzustellen, es sei »unrealistisch«, dass die meisten Menschen nicht in der Lage wären, sich selbst zu organisieren (Sartwell 2008: 5). Demgemäß stellten die verschiedenen Vertragstheorien vorrangig eine Rechtfertigung staatlicher Herrschaft dar, die erst notwendig werde, weil der Anarchismus durchaus Plausibilität beanspruchen könne (Ebd.: 6). Die Schwierigkeiten Anarchie zu verwirklichen, liege an der vehementen Selbstbehauptung der Staatsmacht, die sich – neben der Beanspruchung und Ausübung des Monopols auf physische Gewalt – auf eine wesentlich ideologische Dimension gründe (Ebd.: 8) und sich damit über die Selbst-Souveränität der Einzelnen stelle. Die Begründungspflicht des Staates werde somit in Tautologien aufgelöst und dieser zu einer »self-referential history, a self-reinforcing infinite spiral of oppression« (Ebd.) Die Legitimation des Staates könne aber in Frage gestellt werden. Zumindest sei dies in Demokratien möglich, welche sich nicht durch ein transzendentes Außerhalb begründeten und ihre selbst gesteckten Legitimationsgründe systematisch verfehlten. Gerade weil mit demokratischer Herrschaft unterstellt wird, sie fungiere als Ausdruck allgemeinen Bürgerwillens, beinhalte sie sogar eine Tendenz zum Totalitarismus, insofern sie keine prinzipielle Begrenzung politischer Macht und keine festgelegten staatsfreien, also unregierten, Lebensbereiche kenne sowie umso stärker darauf abziele, fügsame Bürger*innen zu produzieren (Ebd.: 10f).

Auch Max Stirner begründet seine Staatskritik und -ablehnung mit einer vergleichbaren Konzeption wie der Selbst-Souveränität und wendet sich mit seiner Figur des *Einzigen* gegen jegliche transzendentale Begründung des Individuums und seiner etwaigen sozialen und gesellschaftlichen Verpflichtungen. Immerhin, so führt er aus, werde das Gewissen erst anerzogen (Stirner 2008: 9–15). Daher erläutert

er in seiner radikalen Ideologiekritik,[18] wie philosophische Gedankengebäude, religiöse Vorstellungen und Weltverhältnisse historisch entwickelt und geprägt wurden (Ebd.: 16–106). Entgegen der ideologischen Zurichtung und Subjektivierung von Einzelnen durch Religion, Nation, Humanismus, Familie, liberale und sozialistische Ideologien (mithin also auch durch den Anarchismus, Stirner nennt bspw. Proudhon), hätten Individuen die Fähigkeit, sich selbst zu erschaffen, wenn sie sich von den »fixen Ideen« loslösen. Dies ist für Stirner keine rein philosophische Überlegung – etwa im Sinne Decartes –, sondern eine existenzielle Erfahrung, die sich im wahrsten Sinne des Wortes nicht *begründen* lasse (Ebd.: 33). Die Eingenommenheit von eigentlich außerhalb des Individuums liegenden Gedankenwelten beschreibt Stirner als »Besessenheit« (Ebd.: 36–42) und kritisiert die neuplatonische Vorstellung einer Wesenheit hinter den sichtbaren Dingen mit der Bezeichnung als »Spuk« oder »Sparren« (Ebd.: 42–46). Daraus leitet Stirner auch seine Kritik an Religion und Theologie ab, welche er auf den Glauben an den Staat als und die fiktive Gemeinschaft der Nation bezieht. Damit leugnet er keineswegs deren Materialität, doch im Fokus steht die ideologisch-affektive Verhaftung an Institutionen und Strukturen außerhalb vorfindlicher, bedürftiger, konkreter Einzelner. Diese Denkweise hat auch direkte politische Implikationen, die sich schon in der Adressierung von Individuen als Staatsbürger*innen zeigen. So füllten Schriftsteller

> »ganze Folianten über den Staat an […], ohne die fixe Idee des Staates selbst in Frage zu stellen, unsere Zeitungen [strotzen] von Politik […], weil sie in dem Wahne gebannt sind, der Mensch sei dazu geschaffen, ein Zoon politikon zu werden, so vegetieren auch Untertanen im Untertanentum, tugendhafte Menschen in der Tugend, Liberale im ›Menschentum‹ usw., ohne jemals an diese ihre fixen Ideen das schneidende Messer der Kritik zu legen. Unverrückbar, wie der Irrwahn eines Tollen, stehen jene Gedanken auf festem Fuße, und wer sie bezweifelt, der – greift das *Heilige* an! Ja, die ›fixe Idee‹, das ist das wahrhaft Heilige!« (Ebd.: 47).

Stirner entwickelt seine egoistische Konzeption vom *Einzigen* in der Kritik an Ludwig Feuerbachs Religionskritik, welcher das Göttliche in die (moderne) Ideologie des Humanismus wende, also eine »Transzendenz« in eine »Immanenz« verwandele, die aber ihren ideologischen Charakter behalte und wiederum kritikwürdige bis alberne Frömmigkeits- und Sittlichkeitsvorstellungen hervorbringe (Ebd.: 51-54, 62).

Saul Newman knüpft in seiner Theorie an Stirner an und veröffentlichte u.a. 2011 einen Sammelband zu dessen Denken (vgl. Newman 2011). Er verbindet Stirners Anti-Programm mit poststrukturalistischen Denker*innen wie Foucault und problematisiert dahingehend v.a. die Fixierung von Identitäten und darüber hinaus alle Arten verfestigter Vorstellungen (Newman 2007: 3). Die Konstitution von Subjekten nach Normvorstellungen und essentialistischen Prämissen stellt für ihn jedoch keine Angelegenheit privater bürgerlicher Selbstfindungsbestrebungen, sondern ein *politisches* Problem dar, weswegen es auch gälte, den Anarchismus zu hinterfragen und zu dekonstruieren (Ebd.: 4–15). Die entscheidende Bedeutung der Subjekte bei gesellschaftlichen Transformationsprozessen geht für Newman mit einer ausgeprägten Skepsis gegenüber jeglichen Metanarrativen einher, welche er ohnehin für aufgegeben hält. Verständlicherweise gibt es keine »clear conceptual separation between the subject who revolts against power and the power which at the same time constitutes his identity and invests him with desire« (Newman 2016: 9). Den Protest gegen die Formung und Reglementierung der Einzelnen zum Ausgangspunkt nehmend, richtet sich Newman vornehmlich gegen eine Festlegung anarchistischer politischer Subjekte, Projekte und Programme, schreibt daher auch von prozesshafter »Anarchie«, statt von »Anarchismus«, die im Unterschied zum »klassischen Anarchismus« keine neue Gesellschaftskonzeption darstelle und kein bestimmtes *telos* kenne (Ebd.: 11). Statt Anarchismus als sozialrevolutionäre Bewegung hin zu einer herrschaftsfreien Gesellschaft zu denken, gehe es um die anarchische Transformation der

Gesellschaft im Hier und Jetzt durch sich befreiende und selbst bestimmende Einzelne (Ebd.: 12).

Noch eindeutiger formuliert Wolfi Landstreicher, dass *Politik* dem Anarchismus widerspreche, wodurch er sich wesentlich von linken Ideen unterscheide. Denn für diese

> »ist der soziale Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung hauptsächlich ein politisches Programm, welches es mit allen nützlichen Mitteln zu verwirklichen gilt. Solch ein Konzept benötigt offensichtlich eine politische Methodik des Kampfes und solch eine Methodik kommt nicht darum herum einigen der wichtigsten anarchistischen Grundsätzen zu widersprechen. Zu aller erst ist Politik also eine ausgeprägte Kategorie sozialer Existenz die Abspaltung der Entscheidungen, die unser Leben bestimmen, von der Ausführung dieser Entscheidungen« (Landstreicher 2015).

Als axiomatischer Ausgangspunkt seiner Überlegungen erscheint daher die Negierung von Individuen. Somit sei das Ziel der »anarchistischen Revolution« die Beseitigung jeglicher Hindernisse, die Individuen bei der Erfüllung ihrer Bedürfnisse und Träume einschränken, was wiederum die Überwindung des Kapitalismus verlange (Landstreicher 2008: 50).

Alfredo M. Bonanno stimmt mit dieser Haltung grundsätzlich überein. Demnach sei der Anarchismus auch eine (im weiteren Sinne) politische Bewegung, erschöpfe sich darin jedoch nicht, sondern »befindet sich auch innerhalb der Lebensspannung, der Qualität und der Kraft, die wir aus uns selbst herausziehen, um somit die Wirklichkeit, den Stand der Dinge verändern. Die Gesamtheit des Anarchismus ist ein Transformationsprojekt im Zusammenhang mit der Verwirklichung, die in unserem eigenen Innern stattfindet und somit unsere persönliche Veränderung fordert« (Bonanno 1995).

Der entscheidende Unterschied zwischen Anarchist*innen und Linken bestehe Landstreicher zufolge darin, dass es Ersteren mit ihrem *sozialen* Kampf um die Kritik und Zerstörung von »entscheidungstreffenden und erzwingenden Institutionen«, demnach also um die wirkliche Veränderung

»institutionalisierter Machtverhältnisse« ginge, jedoch nicht um ihre Beeinflussung, Übernahme oder alternative Gestaltung. Während linke Organisationen eine Gegenmacht formieren und in diesem Zuge bestehende Ideologien der Macht übernehmen würden, gälte es den demokratischen Rahmen zu verlassen und mit dem in diesem hergestellten Konsens zu brechen (vgl. Landstreicher 2015).

3.2.2 Aufbegehren gegen Zwangskollektive und auferlegten Subjektstatus

Als Kritiker der Französischen Revolution, deren Zeitzeuge er wurde, kann Godwins Haltung als Vorläufer dessen gelten, was später als die Konzepte von »non-dominance« und »non-attachment« bezeichnet wurde. So äußert er sich unmissverständlich:

> »*Wir werden viele Reformen haben, aber keine Revolutionen*. Da die Öffentlichkeit nur langsam und allmählich aufgeklärt werden kann, ist es ziemlich unwahrscheinlich, daß es in Folge von Aufklärung zu einer gewaltsamen Explosion der Gesellschaft kommen wird. Revolutionen sind das Produkt der Leidenschaft, nicht aber der nüchternen und ruhigen Vernunft […] Revolutionen werden begonnen auf Grund eines Horrors von Tyrannei, doch ist ihre eigene Tyrannei nicht ohne besondere Grausamkeiten. Nie ist die Freiheit mehr bedroht als während einer Periode der Revolution« (Godwin 2017: 39).

Godwin geht es um die nicht-gewaltsame, aber konsequente Verweigerung der Achtung vor den Herrschenden, und so insistiert er darauf: »Hütet euch, einen rein politisch bedingten Gehorsam mit Achtung zu verwechseln. […] Herrschaft ist nichts als regulierte Gewalt; Gewalt ist der ihr angemessene Anspruch auf eure Aufmerksamkeit. Es ist das Anliegen von Individuen, zu überzeugen; die Tendenz konzentrierter Macht ist nur, einem Einfluß Konsistenz und Dauer zu verleihen, der kurzatmiger ist als eine Überzeugung« (Godwin 2017: 35). Was

sich hier als eine scheinbar harmlose *Anerkennung* der Herrschaft aufgrund ihrer Gewalt liest, beinhaltet bereits eine grundlegende Erosion ihrer herrschaftlichen Legitimität und damit das Potenzial zur Verweigerung des Gehorsams überhaupt. Aufgrund der Unwissenheit und Schwachheit der Menschen setzten sie ihr Vertrauen in die Regierung setzten und die Herrschaft stützten (Ebd.: 28). Demnach engagiert er sich für Aufklärung und Bildung zur Unterminierung von Herrschaft, bei gleichzeitiger Demokratisierung der Gesellschaft.

Einen weiten Interpretationsspielraum hinsichtlich dieser Frage lassen Thoreaus Aussagen zu, der sich »nicht ohne Schande« mit der Regierung einlassen kann.

> »Nicht für einen Augenblick kann ich eine politische Organisation als *meine* Regierung anerkennen, die zugleich auch die Regierung von *Sklaven* ist. […] Mit anderen Worten, wenn ein Sechstel der Bevölkerung der Nation, die sich selbst zu einer Zuflucht der Freiheit gemacht hat, versklavt ist, und wenn ein ganzes Land widerrechtlich überrannt, von einer fremden Armee erobert und dem Kriegsrecht unterworfen wird, dann, meine ich, ist es nicht zu früh für ehrliche Leute, aufzustehen und zu rebellieren« (Thoreau 2010a: 11).

Auch wenn die »Ehrlichkeit« der Leute eher rar gesät zu sein scheint, sollten die Tugenden nicht bei den Herrschenden gesucht werden (Ebd.: 13). Die notwendige Veränderung der Einzelnen werde somit gewissermaßen durch die Regierung der »Wenigen« blockiert. Über Bildung und Aufklärung hinaus, gälte es Menschen zur Selbstbestimmung zu motivieren, denn viele Menschen wären prinzipiell gegen Sklaverei und Krieg, verhielten sich aber desinteressiert und passiv, wozu auch das Wahlsystem und Kirchen beitragen würden (Ebd.: 13f., 24). Weder sollte man ungerechten Gesetzen zu gehorchen, noch darauf zu warten, bis Mehrheiten vom Richtigen überzeugt seien. Noch weniger sollte der Regierung die Aufgabe überantwortet werden, die notwendigen gesellschaftlichen Veränderungen anzugehen, die letztendlich alles nur »schlimmer« mache (Ebd.: 17). Thoreau propagiert eine

Haltung des engagierten (aber gewaltlosen)[19] Widerstandes, die zielführend seien, insofern die Regierung nicht auf ein grundlegendes Aufbegehren gegen sie eingestellt sei (Ebd.). Im Entstehungskontext des Textes ist die Aufforderung zur bewussten Gesetzesübertretung ein Novum, und daher sind seine Worte radikal: »[Wenn] das Gesetz so beschaffen ist, daß es notwendigerweise aus dir den Arm des Unrechts an einem anderen macht, dann, sage ich brich das Gesetz« (Ebd.: 18). Gleichwohl erkennt Thoreau graduelle Unterschiede in der Herrschaftsordnung an, indem er absolute und beschränkte Monarchie und jene mit der Demokratie vergleicht. Den Indikator für Fortschritt bildet für ihn dabei die »Achtung vor dem Individuum« (Ebd.: 34). Im Zusammenhang mit der anarchistischen Theorie sind Thoreaus Überlegungen interessant, weil er abschließend die Frage aufwirft, inwiefern die staatliche Demokratie zu überschreiten wäre, um die Menschenrechte zu verwirklichen (Ebd.: 29, 34f.). Rebellion und Selbstbestimmung der Individuen zielen somit auf die Gewinnung von Autonomie von staatlicher Herrschaft – damit aber auch von Politik. Thoreau begegnet ihr mit der ihm eigenen solipsistischen Haltung der Indifferenz (Ebd.: 29). Daher erklärt Thoreau auch: »Was man Politik nennt, das ist vergleichsweise etwas so Oberflächliches und Unmenschliches, daß ich praktisch niemals bemerkt habt, daß sie mich überhaupt angeht. […] Ich kann keine Zeitung zur Hand nehmen, ohne irgendeine armselige Regierung darin zu finden, die in großer Not, auf dem letzten Loch pfeifend, mich, den Leser, aufruft, für sie einzutreten […]« (Thoreau 2010b: 60f.). Die Zeitungen – in denen die ideologisch-diskursive Dimension der Herrschaft zum Ausdruck kommt – seien die eigentlich herrschende Gewalt, weil Menschen sich erst durch sie mit staatlicher Politik identifizieren würden, statt selbstbestimmt zu entscheiden und zu handeln. Sartwell knüpft an diese Einstellung der Indifferenz und aktiven Verweigerung an, indem er selbst auf eine primär »philosophische« Zerstörung fokussiert. Der Protest gegen und die Infragestellung – bspw. bestehender Institutionen – durch Einzelne wären im

Anarchismus seiner Ansicht nach wichtiger als die Aufstellung von politischen Programmen (Sartwell 2008: 13).

Dies würde freilich auch Stirner so sehen. Volk, Fürst, Vaterland, Gott, der Humanismus mit seinen Schlagworten von Freiheit, Humanität und Gerechtigkeit, stellen für ihn wie erwähnt Ideologien dar, welche die Einzelnen zu vereinnahmen beanspruchen (Stirner 2008: 3ff.). Die gesellschaftliche Hierarchie stelle primär einen Glauben bzw. »Gedankenherrschaft« dar, die sich auf unhinterfragbar »Heiliges« stützen (Ebd.: 79). Diese Kritik bezieht er auf den Humanismus (Ebd.: 85), den politischen Liberalismus, den Republikanismus und die Staatsbürgerschaft (Ebd.: 107f.), sowie das bürgerliche Recht, welches die »eigentlich *politische* Epoche« (Ebd.: 109) begründe, die er vehement kritisiert (Ebd.: 117). Die individuelle Freiheit des Liberalismus stehe dabei der egoistischen Selbstbestimmung entgegen, wobei letztere tatsächliche Verantwortungsübernahme bedeute, da sie keine Verantwortung gegenüber dem Gesetz kenne (Ebd.). Mit dieser Denkweise gelangt er zur immanenten Infragestellung revolutionärer Bestrebungen, welche ihn unter Sozialist*innen und Kommunist*innen verhasst machten.[20] Schließlich formuliert er eine anti-politische Einstellung, die im ausführlichen Zitat deutlich wird:

> »Die Revolution war nicht gegen *das Bestehende* gerichtet, sondern gegen *dieses Bestehende*, gegen einen *bestimmten* Bestand. Sie schaffte *diesen* Herrscher ab, nicht *den* Herrscher […]. Bis auf den heutigen Tag ist das Revolutionsprinzip dabei geblieben, nur gegen dieses und jenes Bestehende anzukämpfen, d.h. *reformatorisch* zu sein. So viel auch *verbessert*, so stark auch der ›besonnene Fortschritt‹ eingehalten werden mag; immer wird nur ein *neuer Herr* an die Stelle des alten gesetzt, und der Umsturz ist ein – Aufbau. […] Nicht der *einzelne Mensch* […] wurde frei, sondern der *Bürger*, der citoyen, der *politische* Mensch […]. In der Revolution handelte nicht der Einzelne weltgeschichtlich, sondern ein *Volk*: die *Nation*, die souveräne, wollte alles bewirken« (Ebd.: 121).

Darauf aufbauend kritisiert Stirner Staatssozialismus und Kommunismus, die er als »sozialen Liberalismus« bezeichnet,

um zu verdeutlichen, dass mit diesen (bürgerliche) Herrschaft fortgesetzt, statt überwinden wird. Die Einzelnen blieben in ihnen in einem Abhängigkeitsverhältnis gefangen (Ebd.: 285) und würden ebenso nach ihrem Nutzen für die Gesellschaft bewertet, ideologisch beeinflusst und instrumentalisiert (Ebd.: 135).

Drittens wendet sich Stirner gegen den von ihm so genannten »humanen Liberalismus«. Darunter können radikaler Sozialismus und mit ihm auch der Anarchismus gefasst werden, die dem Staat gegenüber kritisch eingestellt sind und ihn letztendlich auch überwinden wollen. Seine Kritik richtet sich wiederum gegen die Konstruktion von Idealbildern und die Indienstnahme der Einzelnen in ein derartiges Vorhaben. Weil dem humanen Liberalismus »Staat und Gesellschaft nicht genügt, negiert er beide und behält sie zugleich. So heißt es einmal, die Aufgabe der Zeit sei ›keine politische, sondern eine soziale‹, und dann wird wieder für die Zukunft der ›freie Staat‹ verheißen. In Wahrheit ist die ›menschliche Gesellschaft‹ eben beides, der allgemeinste Staat und die allgemeinste Gesellschaft« (Ebd.: 140). Stirners materialistische Antwort darauf lautet vom *Selbst* des Menschen auszugehen (Ebd.: 143), das Konstrukt *des* Menschen loszulassen und den Wunschtraum einer letztendlich befreiten Menschlichkeit, der sich auf ein transzendent begründetes Recht stütze, aufzugeben (Ebd. 151f.). Statt eines wie auch immer gearteten *politischen* Projektes genügt Stirner die Befreiung des egoistischen Selbst. Die religiöse, monarchistisch-nationalistische, humanistische, *politische*, kommunistische Kritik am Egoismus meine eigentlich:

> »du mußt dein Ich so gänzlich von aller Beschränktheit befreien, daß es ein *menschliches* Ich wird. Ich sage: Befreie Dich so weit Du kannst, so hast Du das Deinige getan […]. [M]ühe Dich nicht an den Schranken Anderer ab; genug, wenn Du die deinigen niederreißest. Wem ist es jemals gelungen, auch nur eine Schranke *für alle Menschen* niederzureißen? […] Wer eine *seiner* Schranken umwirft, der kann Andern Weg und Mittel gezeigt haben; das Umwerfen *ihrer* Schranken bleibt ihre Sache« (Ebd.: 156f.).

Mit ihrem Streben nach idealen Menschen- und Gesellschaftsbildern hätten Liberalismus und Sozialismus die moderne Gesellschaftsordnung enorm verändert – in Hinblick auf die Demokratisierung der Herrschaft, die Aufhebung des Klassengegensatzes und die Abschaffung der Religion. Dies geschähe jedoch zum Preis der *abstrakten* und *verinnerlichten* Herrschaft des modernen Staates, des Kapitalismus und humanistischer Ideologie (Ebd.: 158f.).

Als Rebellion gegen die auferlegte Subjektform in der bürgerlichen Gesellschaft, lehnt Stirner alles Heilige, Konventionen sowie verselbständigt Moralvorstellungen ab und feiert die individuelle Revolte als »gewaltiges, rücksichtsloses, schamloses, gewissenloses, stolzes […] *Verbrechen*« (Ebd.: 267, 311), die sich auch gegen das Privateigentum der Reichen und die Rechtsordnung richte (Ebd.: 299f.). Soziale Ungleichheit könne nicht als Unrecht bezeichnet werden, wenn die zugrundeliegende Vorstellung von Gerechtigkeit einen ideologischen Charakter hat (Ebd.: 297). Damit überschreitet Stirner die klassische anarchistische Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft. Seine anti-politische Haltung kann somit auch nicht in Ethik oder Utopie gesucht werden:

> »Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, des bestehenden Zustandes oder status, des Staats oder der Gesellschaft, ist mithin eine *politische* oder *soziale* Tat; diese hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus […]. Die Revolution zielt auf neue *Einrichtungen*, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf ›Institutionen‹ keine glänzende Hoffnung. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden. […] *Einrichtungen* zu machen, gebietet die Revolution*, sich auf- oder emporzuheben* heischt die Empörung« (Ebd.: 354).

Newman versucht die egoistischen Überlegungen in

anwendbare politische Theorie zu überführen. Den Kritiker*innen dieser Position entgegnet er, es ginge nicht länger um die Verwirklichung eines bestimmtes revolutionären Programms oder um eine politische Organisation, zumindest nicht um gesamtgesellschaftliche Transformation (Newman 2016: 13). In einer in allen Bereichen regulierten Welt, in welcher Herrschaft dermaßen stark verinnerlicht ist, plädiert er für eine Rebellion durch Unsichtbarkeit und Nicht-Identifizierbarkeit, aus der eine Abwehr von Überwachung folgt. Darüber hinaus haben Unsichtbarkeit und Anonymität ebenfalls eine symbolische Dimension als Ausdruck der Verweigerung von Repräsentierbarkeit. Unsichtbarkeit gilt Newman als eine Art Waffe und macht gleichzeitig sichtbar, was »ideologische« Projekte verschleiern (Ebd.: 34). Nämlich – weitergedacht – die Anliegen, Bedürfnisse und Wünsche bestimmter historisch und sozial situierter Menschen, die Newman in Adaption von Stirners Einzigen und in Anlehnung an Jean-Luc Nancy als *Singularitäten* bezeichnet (Ebd.: 35). Mit dieser Herangehensweise lehnt Newman zugleich Klassen- und Identitätspolitik ab und hält heute keine revolutionäre, sondern eine aufständische Praxis für angemessen (Ebd.: 47f.), wobei er eine Verbindung mit Agambens Verständnis von destituierender Macht und dem Exodus als Austritt aus (staatlicher) Souveränität und Gesetz herstellt (Ebd.: 50). Die nach Autonomie strebende individual-anarchistische Strategie lautet daher »the insurrection of the self« (Ebd. 53). Der Aufstand als Selbst-Transformation und Selbst-Ermächtigung wird auch explizit beschrieben als eine »micro-political tranformation of the self in its relation to power, such that we are able to extricate ourselves from systems of power and our dependency on them, even our desire for them […]« (Ebd.: 54). Dahinter steht die Annahme »if we manage to distance and disentangle ourselves from power, and from the identities and subjectivities which power imposes upon us, then power becomes an empty husk, a dry and cracked shell which crumbles into self« (Ebd.: 55). Die Distanz zur Herrschaft und die Loslösung der subjektiven Verhaftung an ihr bilde somit die Voraussetzung

für die Erschaffung von alternativen, autonomen Beziehungen. Die Frage, wie sich die freiwillige Knechtschaft überwinden lasse, beantwortet Newman mit einer »indifference to power« (Ebd.: 91) und plädiert in Anschluss an de La Boëtie und dessen Interpretation durch Pierre Clastres für Strategien der Verweigerung anstatt des Umsturzes (Ebd.: 102f.). Durch die Offenlegung der verschleierten Herrschaft und der Indifferenz zu ihr werde sie im selben Zuge geschwächt, wie sich Einzelne selbst ermächtigen (Ebd.: 105). »Ontologische Freiheit« werde somit als Ausgangspunkt rebellischen Handelns verstanden, nicht jedoch als ihr Ziel. Für Newman bildet sie die Grundlage radikaler Politik, die er eindeutig individuell und nicht kollektiv versteht (Ebd.: 100).

Auch Landstreicher will den vorgegebenen Rahmen verlassen und verortet den Aufstand außerhalb jeden politischen Programms, wo sich »Träume« verwirklichen ließen (Landstreicher 2013). Dies ist für ihn der entscheidende Unterschied zur *politischen* Linken, die auch in ihren radikalen Strömungen letztendlich *politische* Programme vertritt und hierarchisch strukturiert ist. Statt von den Anliegen und Bestrebungen realer Menschen auszugehen, die sich selbst ermächtigen, werde von den Individuen verlangt »die herrschende Ordnung durch die Herrschaft eines linken Programms auszutauschen. Mit anderen Worten verlangt es von den Individuen weiterhin die Fähigkeit ihre eigene Existenz bestimmen zu können, aufzugeben« (Landstreicher 2013).

3.2.3 Selbstentfaltung von selbstbestimmten Einzelnen

Nach den bisherigen Darstellungen individual-anarchistischen Strebens nach Autonomie überrascht es wenig, dass die angeführten Autoren kaum Überlegungen anstellen, wie individuelle Akte der Rebellion genauer *aussehen*, worauf konkreter sie *abzielen*, geschweige denn, wie diese im Kontext eines umfassenderen emanzipatorischen Projektes zu *bewerten*

wären. Es bleibt den Einzelnen überlassen, ihre Wege der Rebellion zu finden und zu gehen. Ebenso beschreiben die Individualanarchist*innen keine positiv definierten, anti-bürgerlichen Subjektformen. Die Überschreitung der einschränkenden Seinsweise ist insofern Selbstzweck, als dass sie deren *Anarchisierung* bewirkt, was auch für den Anarchismus als (anti-)politisches Projekt gälte. Wenn überhaupt von *Revolution* gesprochen werden könnte, beinhaltet sie für Newman kontinuierlich das eigene Selbst zu erfinden, woraus ein »anarchism of subjectivity, rather than an anarchism based on subjectivity« (Newman 2007: 67) folge.

Godwin ist weniger an derlei Selbstfindungsproblematiken interessiert. Vielmehr stellt Individualität für ihn die Voraussetzung für gemeinsame Verständigung und somit auch für gesellschaftliche Entwicklungsprozesse dar. Denn wenn »nicht jeder seine Individualität bewahrt, wird das Urteil aller schwach sein und der Fortschritt unseres gemeinsamen Verständnisvermögens unaussprechlich verzögert werden« (Godwin 2017: 37). Interessanterweise spricht er sich mit dieser Einstellung für ein allgemeines, aber gegen ein staatliches Schulsystem aus. Letzteres schüre Vorurteile, lehre Schüler*innen, nicht selbst zu denken, sondern lediglich Lehrsätzen zu folgen. Die Inhalte und Formen »nationaler« Erziehung verhinderten eigenes Argumentieren und Begründen. Stattdessen will er selbstständiges Denken und Handeln ermöglichen (Ebd.: 40ff.). Diese Einstellung mündet auch in Godwins ablehnende Haltung zum Strafsystem mit seinen Sanktionen, Belohnungen und Meinungsüberwachung, die Gewalttaten nicht verhinderten (Ebd.: 43). Daher gälte es vielmehr eine sinnvolle soziale Kontrolle und angemessenes Verhalten in kleinen, überschaubaren Gemeinschaften herzustellen, wozu es keine Strafen und Zwang brauche, mit denen Menschen ohnehin nicht gebessert werden könnten, sondern die Entwicklung von Vernunft und Verantwortung (Ebd.: 45). Godwin vertraut auf den sozialen Fortschritt, welcher sich aus der fortwährenden Aufklärung der Menschen ergäbe.

Seinen Essay *Leben ohne Prinzipien* beginnt Thoreau mit einer Kritik an der Vorstellung nützlicher Arbeit mit der Intention, dass Menschen v.a. selbst über die eigenen Tätigkeiten verfügen sollten. Da er dieses Ziel als Selbstzweck setzt, fordert er auch nicht, die eigene Zeit etwa mit einem bestimmten sozial-revolutionären Vorhaben zu verbringen (Thoreau 2010b: 37-43). Individuelle Freiheit bestünde demnach in der Unabhängigkeit von fremden Arbeits- und Verwertungszwängen (Ebd.: 42). Aus diesen selbstgenügsamen Erwägungen heraus entwickelt er schließlich eine Kritik an seiner republikanischen Gegenwartsgesellschaft, welche zwar politische Tyrannen abgeschafft hätte, jedoch eine ökonomische und moralische Versklavung bedeute, da sich die Einzelnen in beiderlei Hinsicht nicht wirklich selbst bestimmen können. Daher fragt Thoreau, was »bedeutet es, frei geboren zu sein, aber nicht frei zu *leben*? Welchen Wert hat politische Freiheit, wenn sie nicht Mittel ist für moralische Freiheit? Ist es die Freiheit, Sklave zu sein, oder die Freiheit, frei zu sein, auf die wir stolz sind?« (Ebd.: 57). Die »freie Freiheit« bestimmt er allerdings nicht näher.

Anderthalb Jahrhunderte später versucht sich Sartwell an einer etwas ausgereifteren Begründung dieser Herangehensweise. Zunächst geht er davon aus, dass die meisten menschlichen Organisationen eigentlich auf Freiwilligkeit beruhen, also auch das Potenzial beinhalten, nach anarchistischen Vorstellungen zu funktionieren. Der Anarchismus hätte kein klares Programm, sei eher ein Modus der Kritik an politischer Philosophie und an praktischer Politik. In der anarchistischen Bewegung selbst sieht Sartwell nicht viel Potenzial, zumal sie im Unterschied zu »Demokratie« und »Kommunismus« kaum großflächig eine gesellschaftliche Alternative verwirklichen konnte. Statt praktizierter Beispiele von funktionierender Anarchie findet er daher eher die »guten Ideen« des Anarchismus wichtig (Sartwell 2008: 11–13). Nach der Kritik an den Sozialvertragstheorien von Hobbes, Locke und Rousseau beschreibt er »toward something else« die Silhouette des (philosophischen) Anarchismus in neun Punkten (→ 4.3.3).

Diese sollen den Rahmen für eine individual-anarchistische Selbstbefreiung und -entfaltung der Individuen abgeben. »Philosophisch« erscheinen diese Konturen Sartwell als ein guter Rahmen, um Autonomie zu gewinnen. Dabei geht er auf gängige Kritikpunkte am Individualanarchismus ein und wendet sich gegen den Egoismus (Ebd.: 100–115). Dass der philosophisch begründete Individualanarchismus bspw. nicht von vorrangig selbst-interessierten oder amoralischen Individuen ausgehe, begründe umgekehrt keine bestimmte ethische Wertbasis, auf welche er sich stelle.

Für Stirner ist die fehlende ethische und inhaltliche Bestimmung von Emanzipation ohnehin kein Problem. Ähnlich wie Thoreau gibt er nicht vor, was ihr »eigener« Inhalt ist, sondern verweist darauf, dass dieser auch bereits ohne ideologische oder soziale Appellationen gegeben sei (Stirner 2008: 5). Die Abwehr bestimmter Vorstellungen von einem freieren Selbst oder emanzipierenden Projekt hat für Stirner auch prinzipielle Gründe, die seine scharfe Kritik bedingen: *Freiheit* soll keine abstrakte, vielmehr eine konkret erfahrbare Kapazität sein, welche sich an den Selbstbestimmungsmöglichkeiten von Einzelnen messen lassen muss. Dies wäre gleichwohl durchaus möglich und erreichbar. Hingegen sei das Anliegen, sie vermittels einer anderen Gesellschaftsform universell einzuführen und durchzusetzen, per se zum Scheitern verurteilt, respektive würde es in eine neue Herrschaftsordnung münden (Ebd.: 176). *Egoistische Freiheit* kann laut Stirner prinzipiell nicht durch Institutionen bestimmt und gewährt, sondern sich lediglich durch mutige Einzelne genommen werden. Sie ist damit kein soziales Gut und auch kein ethischer Wert, sondern Handlungsmacht (»Gewalt«), ein Handlungsmodus und Prozess der Weltaneignung (Ebd.: 184). Damit stellt die egoistische Freiheit einen Selbstzweck dar, als dass sie für Stirner die Voraussetzung für die Selbstentfaltung bildet (Ebd.: 185). Gelebt werden könne sie im »Verein der Egoisten«, welcher auf absoluter Freiwilligkeit beruhe (Ebd. 196, 241–260) und die Feindschaft gegenwärtiger und zukünftiger demokratischer oder kommunistischer Staaten

auf sich ziehe (Ebd.: 197ff.). Die (bürgerliche) Suche nach dem eigenen »Wesen«, welche sich laut Stirner in der fortlaufenden Rede vom »Menschen« widerspiegele, führe zur Selbstauflösung, rastloser Selbstkritik und permanenter Sorge statt zur Bejahung und dem Genuss der eigenen Existenz (Ebd.: 201, 358ff.), die zu einer Art »widerspenstige« Grundhaltung führt (Ebd.: 215).

Dabei fährt er fort, jede Staatsform als Despotie zu brandmarken, weil Staaten Gesetze erlassen und damit zum Gehorsam verpflichten. Wie auch immer die Gewaltmittel verteilt wären, das Grundproblem sei die Gewaltausübung durch Staaten an sich, da sie sich gegen den Eigenwillen der Einzelnen richte. Trotz der Ablehnung staatlicher Regulierung weiß Stirner, dass die Selbstentfaltung der Einzelnen gesellschaftliche Voraussetzungen hat. Der sozialen Frage schreibt er explizit Wert zu, doch sie würde nicht im Sinne der Einzelnen beantwortet werden (Ebd.: 231). Im Unterschied zu Sozialist*innen richtet er sich gleichwohl gegen die Gesellschaft als übergeordneter Instanz. Selbstentfaltung würde nicht durch die Formung eines *zoon politikon* ermöglicht, der Form politischer Bürgerschaft, die Stirner rundum ablehnt (Ebd.: 257). Vielmehr deutet er immer wieder an, dass Befreiungsprozesse sich auch *gegen* die Gesellschaft, ihre Normen und Institutionen richten müssten (vgl. Bakunin 1969). Zwar gesteht Stirner die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Entfaltung der Individualität ein, er möchte aber – etwa in Abgrenzung zu Weitling – nicht, dass sie über die Einzelnen bestimmen (Ebd.: 298).

Newman spricht dahingehend davon, dass die »condition of life« unregierbar ist. Nach Autonomie strebendes Leben finde in der Verborgenheit vor der Macht statt, entziehe sich und widerstehe der Kontrolle. Statt von homogenisierten Klassen, partikularen Identitäten oder einem vermeintlich souveränen Volk geht er wie erwähnt von Singularitäten aus (Ebd.: 29–32), von »[s]elf-creating subjects without fixed identity or calling« (Newman 2016: 18), was nicht mit dem liberalen Individualismus zu verwechseln sei (Ebd.: 20f.). Im

Neoliberalismus käme es zu einer Vervielfältigung und Überlagerung von Subjektformen, die subtil durch verschleierte Herrschaft überwacht werden würden (Ebd.: 21). Die Entfaltung des Konzepts der Singularitäten müsse also in Abgrenzung zum neoliberalen Subjekt geschehen, um mit dessen Verfügbarkeit, Selbstdarstellung und Konsumidentität zu brechen (Ebd.: 22–29). Dagegen unterschieden sich »contemporary radical subjectivities […] [durch] the refusal of any kind of representable identity. Indeed, we could say that they embody a gesture of *dis-identification*« (Ebd.: 29). Unter Politik der Autonomie versteht Newman dagegen eine Form der Selbstregierung im wörtlichen Sinne. Freier werden verlange, etwas an die Stelle der vorherigen Abhängigkeiten und Bindungen zu setzen. Ganz ähnlich wie Stirner sieht er in der Sorge um das Selbst und den Zwang zu seiner permanenten Erzeugung ein Problem, dem er mit einem »Verlernen« (»undoing«) von Subjektivierung begegnen will, um Formen *nicht-dominierender Subjektivität* Raum zu geben: »Autonomy involves an insurrection of the self against the fixed identities to which it is attached« (Newman 2016: 126). Da heute die Marktlogik alles durchziehe, wäre die Frage, wie man von ihr los komme, schwer zu beantworten. Ungehorsam meine daher »more than simply transgressing certain laws – rather, the unbinding of oneself from marketized and commodified forms of existence and the invention of alternative ways of living and seeing oneself« (Ebd.: 127). Grund zur Hoffnung gäbe es, weil das Konzept des Willens »nicht so regiert zu werden« (Foucault) kein essentialistisches, fixiertes Subjekt und ebenso wenig die Vorstellung eines Außerhalb von Machtbeziehungen brauche. Das egoistische Prinzip beinhalte stattdessen das Potenzial zur ethischen und politischen Selbst-Transformation, verbunden mit einer »agonistischen Dimension« durch die Anfechtung externer Herrschaftsverhältnisse auch im eigenen Selbst. Diese Form des Agonismus will Newman von jener von Chantal Mouffe unterschieden wissen, denn sie funktioniere nicht nach einer staatlichen Logik, eher würde sie von einem fundamentalen Agonismus zwischen autonomen Bewegungen

und den Praktiken und Prinzipien staatlicher Souveränität ausgehen (Ebd.: 135): »[P]ractices of self-organization, while they might be flawed and problematic, have to be seen as attempts to construct an autonomous space of political life, which, in itself, is already a declaration of war against the current order« (Ebd.: 135). Bei diesen individuellen Akten des Widerstands und der Selbstbestimmung handele es sich keineswegs um nicht-politische Praktiken, sondern um solche, mit denen das Politische durch autonome Bewegungen dem Staat entzogen werden würde.

Landstreicher arbeitet die anti-politische Stoßrichtung seiner Gedanken in Abgrenzung zur radikalen Linken heraus, welche in der westlichen Welt ohnehin keine relevante Bedeutung mehr hätte und aufgrund ihrer Verhaftung in der linken Dogmatik zum »Mühlstein« um den Hals der Anarchist*innen geworden sei. In acht Punkten verdeutlicht er, wodurch der Bruch zu vollziehen wäre und gekennzeichnet sei. Schon im ersten Punkt wird er explizit und fordert die »Ablehnung einer politischen Auffassung von sozialen Kämpfen; die Anerkennung, dass der revolutionäre Kampf kein Programm, sondern eher ein Kampf für die individuelle und soziale Wiederaneignung der Ganzheit des Lebens ist. Als solcher ist er von sich aus anti-politisch« (Landstreicher 2013). Dies unterstreicht er, zweitens, mit der Ablehnung von Organisationen und Programmen. Drittens lehnt er Demokratie und die Illusion der Mehrheitsgewinnung ab. Viertens sollen keine Forderungen an die Machthabenden formuliert, sondern direkte Aktionen hervorgebracht werden. Fünftens verwirft er das teleologische Fortschrittsverständnis. Statt einer Weiterentwicklung befürwortet er (zivilisationskritisch) den Bruch. Landstreicher lehnt Identitätspolitik ebenso wie alle Formen des Kollektivismus ab, weil beide zur Einordnung- und Unterordnung von Individuen führen würden. Stattdessen wünscht er sich die »Anerkennung der Befreiung von jedem Individuum zur Bestimmung der Bedingungen ihrer oder seiner Existenz in freiem Umgang mit Anderen ihrer oder seiner Wahl – d.h. die individuelle und soziale Wiederaneignung des Lebens

– als das primäre Ziel der Revolution« (Landstreicher 2013). Schließlich führt ihn das zur Ablehnung »von Ideologie«, die sich seiner Vorstellung nach in »jedem Programm, jeder Idee, Abstraktion, Ideal oder Theorie, welche über das Leben und die Individuen gestellt wird, um ihm zu dienen […] [finden ließe, also] jeglicher Ideale für welche der einzelne sich selbst, seine Bedürfnisse, seine Sehnsüchte, seine Träume opfern muss« (Landstreicher 2013).

3.2.4 Individuen als anti-politischer Bezugspunkt für rebellische und selbstbestimmte Einzelne

Mit diesen Aussagen wurden die anti-politischen Positionen des anarchistischen Individualismus archetypisch dargestellt und Überlegungen zum Nach-Autonomie-Streben aufgezeigt, die sich über die Gesellschafts-, Organisations- und Institutionenkritik hinaus im Wesentlichen auf individuell widerständiges, eigensinniges, ermächtigendes und selbstbestimmtes Handeln beziehen. Das *Individuum wird dabei als anti-politischer Referenzpunkt* aufgebaut. Diese ist freilich von der »Privatsphäre« der bürgerlichen Gesellschaft zu unterscheiden, welche die Kehrseite einer verstaatlichten Öffentlichkeit bildet. Die Darstellung geschah schematisch anhand der Stränge des *rationalistischen und transzendentalen* (Godwin, Thoreau, Sartwell) und des *egoistischen* (Stirner, Newman, Landstreicher) *Individualanarchismus*, während der ultra-liberale Strang (Tucker, Mackay) – der wiederum Schnittpunkte mit dem Mutualismus aufweist – an dieser Stelle ausgeblendet wurde (→ 4.3).

So lässt sich ausgehend von Stirner eine grundlegende Ablehnung von *jeder Form der Politik* herleiten. Sein »Verein der Egoisten« kann nicht als Zusammenschluss in einem politischen Sinne verstanden werden. Dennoch ist das egoistische Ziel des »Selbstgenusses« nicht nur eine philosophische Phrase. Es beinhaltet indes eine Kritik an den entfremdenden Folgen

politischen Handelns in einer durchstaatlichten Gesellschaftsform. Bei aller Ablehnung linker Politik betreibt Newman mit diesem Stirner'schen Hintergrund *politische Theorie*, indem er etwa die angenommene ontologische Grundlage von politischen Projekten als konstruiert ausweist, soziale Singularitäten als politische Subjekte ansieht und eine widerständige Haltung befürwortet, die auch politische Bestrebungen bspw. gegen Überwachung und Zugriffe beinhaltet.

Der aufklärerische Rationalismus Godwins oder die in einer transzendentalen Gerechtigkeit begründeten Einstellung Thoreaus richten sich dagegen weniger offensiv gegen *Politik* als solche. Dies liegt darin begründet, dass sie – wenn man es so nennen will – auch keine »gesellschaftsfeindlichen« Implikationen wie der egoistische Strang aufweisen. Gleichwohl können unterschiedliche Schlussfolgerungen aus Godwins Forderung nach Selbstbestimmung, seiner Entmystifizierung der Herrschaftsordnung und der non-dominance gezogen werden. Dies trifft ebenso auf Thoreaus selbst-gerechte und rechtschaffene Haltung und Sartwells Weiterentwicklung der Selbst-Souveränität zu. Damit lassen sich *außerparlamentarische* soziale Bewegungen politisieren und auf Bestrebungen zur Gesellschaftstransformation hin ausrichten. Die *Aktivierung* individueller Handlungsmacht stellt zudem einen Faktor dar, der für schlagkräftige soziale und politische Bewegungen unerlässlich ist. Ebenso lässt sich daraus auch eine konsequente autonome Selbstorganisation ableiten. In jedem Fall ist die rhetorische Ablehnung *der Politik* bei individual-anarchistischen Denker*innen äußerst stark ausgeprägt. Denn *Emanzipation* kann nur dann gelingen, wenn sie *auch* eine Emanzipation der Individuen ist. Das bedeutet, wenn sie *auch* durch Einzelne vollzogen und von Einzelnen konkret erfahrbar wird. *Emanzipatorische Politik* gelangt deswegen in ihrem Anspruch an eine Grenze, weil mit ihr keine Einzelnen zum Ausgangs- und Zielpunkt genommen werden *können*.

Die Tradition des anarchistischen Individualismus wird in der Linie Stirners – und von diesem ausgehend Georges

Palantes (1909, 1914) – in der populärwissenschaftlichen Adaption von Michael Onfray deutlich. So skizziert er in seinem Buch *Die reine Freunde am Sein. Wie man ohne Gott glücklich wird* (Onfray 2008) auf Grundlage einer hedonistischen Philosophie eine Variante *anarchistischer Politik*, mit der er sich gegen den westlichen Liberalismus richtet. Abgesehen von der populistischen Rhetorik verdeutlichen auch Onfrays Schlussfolgerungen, welche problematischen Züge zum Vorschein treten, wenn die Anti-Politik im Anarchismus in eine egoistisch inspirierte Querfront-Politik kippt (vgl. Eibisch 2020c). In die Linie von Thoreau stellt sich dagegen Jedediah Purdy in *Die Welt und wir. Politik im Anthropozän* (Purdy 2020). Anschaulich zeigt er, wie ein holistischer Individualismus zum Widerstand gegen soziale und ökologische Zerstörung motivieren kann. Purdy setzt bei allem Realismus auf die Kraft von sozialen Bewegungen, entfernt sich in seiner Vorstellung von zivilem Ungehorsam allerdings von explizit anarchistischen Positionen (vgl. Eibisch 2021e).

3.3 Anarchistischer Kommunismus

Der anarchistische Kommunismus wurde in Abgrenzung und Weiterentwicklung zu mutualistischen und kollektivistischen Ansätzen entwickelt, denen zum einen eine zu reformorientierte Haltung vorgeworfen wurde und die zum anderen wesentliche Probleme staatlich-kapitalistischer Gesellschaftsordnung nicht zu lösen schienen. Dies betraf v.a. Debatten um die Entlohnung von Arbeitsleistung und den Umgang mit Eigentumsverhältnissen. Kommunistische Anarchist*innen treten für die Entkoppelung von Arbeitsleistung und Entlohnung sowie für die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln und die Vergesellschaftung des Reichtums ein. Sie können insofern als *radikal* gelten, als dass sie auf die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse insgesamt abzielen (Turcado

2019: 237f.). Darüber hinaus ersetzten sie vorherige anarchistische Bezugnahmen zum Subjekt des *Volkes* durch einen weiten Klassenbegriff. Im Unterschied zu anderen Kommunist*innen betonten sie, dass das Ziel einer anarch@-kommunistischen Gesellschaftsform die Entfaltung der Individuen ist, was sich in den Auseinandersetzungen zwischen ihnen und individualistischen Anarchist*innen widerspiegelt (→ 4). Die Genese des anarchistischen Kommunismus datiert Davide Turcado auf das Jahr 1876 anhand der Kritik von Malatesta und Cafiero am Kollektivismus (Ebd.: 238), wobei auch James Guillaume eine wesentliche Rolle spielte (Cahm 1989: 36–43). Mit ihr wird insbesondere auf Bildung und Propaganda Wert gelegt, da die Ausbildung von Klassenbewusstsein als wesentliche Voraussetzung für die emanzipatorische Ausrichtung sozial-revolutionärer Prozesse gilt, während avantgardistische Ansprüche mit dem Verweis auf die Selbstorganisation der proletarisierten Klassen zurückgewiesen werden. Als bekanntester Theoretiker des anarchistischen Kommunismus betonte Kropotkin, dass erstrebenswerte kommunistische und anarchistische Verhältnisse parallel zu den bestehenden kapitalistischen und staatlichen der Herrschaftsordnung existieren (→ Fig. 4). Damit wäre – im Unterschied zum Marxismus – der Kapitalismus keineswegs eine Vorbedingung für den Sozialismus und eine staatliche Einführung des Sozialismus nicht möglich bzw. würde sie sich selbst untergraben. Darüber hinaus könne der Kommunismus nicht gegen den Willen der Bevölkerung umgesetzt werden, müsse vielmehr von dieser selbst realisiert werden. Den Fluchtpunkt anarch@-kommunistischer Bestrebungen bildet die Vision einer Föderation dezentraler autonomer Kommunen.[21]

Als ein Vordenker des anarchischen Kommunismus kann Wilhelm Weitling gelten. In seiner Schrift *Garantien der Harmonie und Freiheit* von 1838/39 (Weitling 1974) entwickelt er »Ideen der Reorganisation der Gesellschaft«. Diese theoretische Figur steht am Übergang der vorherigen frühsozialistischen Vorstellungen von Charles Fourier, Robert

Owen und Henri de Saint-Simon zu modernen kommunistischen Verständnissen von Gesellschaftstransformation und -gestaltung. Weitling schwankt zwischen einer messianischen Erlösungshoffnung (Ebd. 256f.) und der Vorstellung eines kontinuierlichen historischen Fortschritts (Ebd.: 7) sowie zwischen jenem, einerseits keine fixierbaren Pläne und Programme zur angestrebten Gesellschaftsordnung festlegen zu wollen, andererseits eben solche Vorschläge detailliert zu formulieren. Dies sind Ambivalenzen, welche auch der Anarch@-Kommunismus zu vermitteln sucht.

In Hinblick auf das Streben nach Autonomie wird der Dreischritt der *Abbruch* der verstaatlichten Beziehungen, dem *Aufbau* von sozial-revolutionärer Klassenmacht und schließlich der *Selbstorganisation* einer libertär-sozialistischen Gesellschaft vollzogen. Die Textauswahl bezieht sich auf Kropotkin (1892/1973), Malatesta (1892–1932/2014) und Most (1884/2006A, 1899–1905/2006B), was den klassischen Anarchismus betrifft, und wird mit Bookchin (1982, 1990), Graeber (2004, 2007, 2009, 2011, 2012, 2014) und Milstein (2013) in Bezug auf zeitgenössische anarchistische Denker*innen fortgesetzt. [22]

3.3.1 Abbruch der verstaatlichten Beziehungen

In der Schrift *Die Eroberung des Brotes* werden die Grundlagen des anarchistischen Kommunismus deutlich umrissen. Kropotkins Anliegen besteht in einer rationalen Gesellschaftsanalyse, aus der er die programmatischen Grundlagen einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform skizzenhaft ableitet. Während Marx sein Grundlagenwerk das *Kapital*, mit der Feststellung beginnt, der »Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ›ungeheure Warensammlung‹, die einzelne Ware als seine Elementarform« (MEW23: 49), geht

Kropotkin von einem ungeheuren *Reichtum* der zivilisierten Gesellschaften aus, welcher nicht zwangsläufig in der kapitalistischen Warenform aufgehe. Mit diesem könne »Wohlstand für alle« (Kropotkin 1973: 71) geschaffen werden. Um diesen zu ermöglichen, gälte es daher zunächst Aufklärung zu betreiben, *Herrschaftsideologie zu entmystifizieren* und Klassenverhältnisse sichtbar zu machen, welche er als grundlegend antagonistisch beschreibt (Ebd.: 79, 107). Diesen Antagonismus betrachtet er zugleich differenziert und lehnt die Annahme einer zwangsläufigen Zuspitzung desselben ab (Ebd.: 82ff.). Er stellt fest, dass die Produktion nicht nach Fähigkeiten und Bedürfnissen erfolgt und dass die Nationalstaaten in internationaler Konkurrenz und permanenter Kriegsführung stehen, zugleich jedoch Alternativen bestünden, welche er mit den Begriffen der gegenseitigen Hilfe und Selbstorganisation benennt (Ebd.: 69–81).

Mit der *Kritik am Kapitalismus* geht jene am Staat einher, wie sie archetypisch in den polemischen Texten Johann Mosts zum Ausdruck kommen, nach welchem Staat und Regierung »*Hemmschuh* einer zivilisatorischen Entwicklung im freiheitlichen Sinne […] [seien, die zur] Beraubung, Tyrannisierung und Degenerierung« (Most 2006Bt: 152) der »Volksmassen« und zur Aufrechterhaltung der Klassenunterschiede dienten. Most betont den Gewaltcharakter des Staates, bei seiner Einrichtung und Aufrechterhaltung (Most 2006c: 125).[23] Damit drückt er eine grundlegende anarchistische Annahme aus, von der auch Milstein für die heutige Zeit ausgeht, wenn sie den Staat als »ein künstliches, entfremdendes und unterdrückendes Konstrukt« (Milstein 2013: 30) charakterisiert. Die Delegitimierung des Staates ist das propagandistische Mittel schlechthin und bildet die Voraussetzung für den Aufbau von Klassenmacht. Demnach kritisiert Most zuallererst den Staat in seiner ideologischen Funktion, wenn er schreibt, diese »Anbeterei des Staates war ebenso naiv wie die Gottesverehrung. Wie sich die Gläubigen von ehedem einen außernatürlichen Regulator der Dinge vorstellten, so träumten die Neugläubigen von einer außer- und

übergesellschaftlichen Staatsmacht« (Most 2006Aa: 25).

Graeber holt diesen Gedanken in die Gegenwart, indem er sich mit dem Gewaltmonopol des Staates als einem integralen Bestandteil der Absicherung von Herrschaftsverhältnissen in gesellschaftlichen Institutionen, welche ideologisch verschleiert und als naturgesetzlich dargestellt werden, beschäftigt. Eine Rolle spiele dabei auch, dass die Souveränität des Staates bis heute an die metaphysische Fiktion eines personifizierten Herrschers gebunden sei, obwohl eigentlich bekannt sei, dass Herrschaft abstrakt und durch das alltägliche Handeln vieler Subjekte ausgeübt werden (Graeber 2009f: 511ff., vgl. Graeber/ Sahlins 2017). Ferner würden strukturelle Gewaltverhältnisse ihren Opfern einseitige Vorstellungsstrukturen aufzwingen und ihr Imaginationsvermögen einschränken (Ebd.: 519). Gleichwohl erzeugten abstrakte und systematische Herrschaft Hierarchien und Dominanzen, die sich wiederum konkret auf die sozialen Beziehungen, Wahrnehmungen und Verhaltensweisen von Individuen auswirkten (Graeber 2007a: 16). Graeber rückt damit die *ideologische Dimension* von staatlicher und kapitalistischer Herrschaft ins Zentrum seiner Kritik, wie sie etwa anhand der falschen Vorstellung, Markt und Staat seien gegensätzliche Prinzipien deutlich wird (Graeber 2011: 18f.). Das Privateigentumsverhältnis (vgl. Graeber 2007a: 21) kritisiert er mit dem Zwang zur Unterordnung aller Werte unter den kapitalistischen ökonomischen Wert (Graeber 2012d: 73f.). Schon Most bezeichnete dies als eine wahnhafte »Eigentumsmanie« (Most 2006Ad: 127).[24] Die Demokratie sei eine Staatsform voller »Mängel und Lügen«, aber zweifellos besser als die Diktatur, wenngleich beide in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stünden, wie Malatesta (2014e: 168–172) schreibt. Mosts Haltung ist durchaus zweckgerichtet, dabei jedoch nicht instrumentell, weil ihre agitatorischen Ziele offengelegt werden (vgl. Most 2006Bg: 69f.).

Die aktive Verbreitung anarchistischer Propaganda und die Beeinflussung der öffentlichen Meinung, verbunden mit der anarchistischer Bestrebungen, stellen somit Mittel dar, um

ausgebeutete und unterworfene Menschen zu aktivieren, sie zur Selbstorganisation und zum eigenständigen Handeln zu motivieren.[25] Die Benennung von Herrschaft, ihre Delegitimierung, Propaganda, Bildung und – darauf aufbauend – Organisierung sind für die frühen anarchistischen Kommunist*innen die wesentlichen Bestätigungsfelder. Sie wurden allerdings auch weiterentwickelt und differenzierter betrachtet, wie bspw. von Bookchin, der den Begriff der Klassenherrschaft auf jenen der *sozialen Hierarchie* erweitert und definiert:

> »By hierarchy, I mean the cultural, traditional and psychological systems of obedience and command, not merely the economic and political systems to which the terms class and State most appropriately refer. Accordingly, hierarchy and domination could easily continue to exist in a ›classless‹ or ›Stateless‹ society. […] Hierarchy is not merely a social condition; it is also a state of consciousness, a sensibility toward phenomena at every level of personal and social experience« (Bookchin 1982: 4).

Kropotkin legt dar, dass der anarchistische Kommunismus aus einer Kritik am Mutualismus, in Abgrenzung zum utopischen Sozialismus und in Ablehnung des Staatssozialismus hervorging. Um zu dieser Perspektive zu gelangen, gälte es daher Herrschaftslogiken aufzubrechen und nachzuweisen, dass Regierung und Staat, Kapitalismus und Monopolbildung nicht erforderlich für eine funktionierende moderne Gesellschaftsform seien, auch wenn sie durch politische Philosophie, das Rechtssystem und die Geschichtsschreibung abgestützt und somit als Herrschaftsordnung institutionalisiert werden (Kropotkin 1973: 101ff.). Pointiert führt Most diese Annahmen über den Staat und die damit verbundene Kritik an der Bezugnahme auf ihn aus. Die Diskussionen über einen sozialistischen Volksstaat wurden

> »nicht eher besser, als bis auch in dieser Beziehung *anarchistische* Gedanken in die Debatten drangen. Von da ab wurde gezeigt, daß man nicht ein ›schlaue‹, eine Opportunitäts-, Zukunfts- oder wenn es hoch kam, ›revolutionäre‹ Politik zu treiben habe, sondern daß man

> mit der ganzen Politik *aufräumen* müsse. Es wurde nachgewiesen, daß alle Staatszwecke mit der Abschaffung des Privateigentums *hinfällig* werden und daß es mithin geradezu eine Absurdität sei, eine Art Staat als äußere Form einer kommunistischen Gesellschaft anstreben zu wollen« (Most 2006Ab: 58f.).

An dieser Stelle wird somit die Ablehnung von *Politik* formuliert, insofern politische Handlungsmodi direkt oder indirekt immer staatlicher Logik entsprächen und mit ihr die falschen Grundannahmen reproduziert werden würden. Wie alle anarchistischen Kommunist*innen geht Most von einem notwendigen Zusammenhang von Kommunismus und Anarchie aus (Most 2006Bb: 26, vgl. Hoff 2016: 39–42), erläutert, warum sie sich im Gegensatz zu Staat und Kapitalismus befinden (Most 2006Bc: 28), und richtet sich somit konsequenterweise auch gegen die *Verstaatlichung* der Produktionsmittel: »Wollte man den Staat damit betrauen, den Kommunismus einzurichten und zu entwickeln, so würde man augenscheinlich den Bock zum Gärtner machen« (Most 2006Bc: 29). Die These des Absterbens des Staates weist er damit zurück. Vielmehr müsse dieser aktiv zerstört werden (Most 2006Bc: 31). Interessanterweise findet sich hierbei ein kleiner Dissens zu Kropotkin, der die anti-politischen Implikationen des anarchistischen Kommunismus relativiert, wobei sein Anliegen freilich ebenfalls die Überwindung politischer und ökonomischer Herrschaft ist. Die alternative Gesellschaftsordnung könne nur als Ganzes erkämpft und eingerichtet werden, wozu es letztendlich der Enteignung bedarf. Es wäre »völlig unmöglich« sie durchzuführen,

> »wenn die Gesellschaft nach dem Prinzip der parlamentarischen Repräsentation organisiert ist. Eine auf Leibeigenschaft beruhende Gesellschaft stimmte mit der Monarchie nicht überein; eine auf dem Lohnsystem und auf Ausbeutung durch die Kapitalisten basierende Gesellschaft findet den ihr gemäßen politischen Ausdruck im Parlamentarismus. Doch eine das gemeinsame Erbe wieder antretende freie Gesellschaft muß sich in harmonischer Übereinstimmung mit der neuen ökonomischen Geschichtsphase eine neue Organisation freier Gruppen und freier

> Gruppenföderationen suchen. Jeder ökonomischen Phase entspricht eine politische Phase und es würde nicht möglich sein, das Privateigentum anzutasten, fände man nicht zugleich einen neuen Modus für das politische Leben« (Kropotkin 1973: 106).

Mit dieser Aussage zielt Kropotkin also auf die Überwindung des *Herrschaftscharakters von Politik* ab und impliziert, es gäbe einen *herrschaftsfreien politischen* Modus, dessen Entfaltung die Voraussetzung für die Enteignung und somit für den libertären Sozialismus sei. Letztendlich ist damit das Gleiche gemeint und zeigen sich hierbei verschiedene Politikverständnisse bzw. die dem Politik*begriff* inhärente Spannung. So insistiert auch Most abseits seiner anti-politischen Aussagen auf den konstruktiven Charakter des anarchistischen Kommunismus (Most 2006Bc: 34). Das Hauptproblem liegt mit Milstein weitergedacht, darin, dass die »sogenannte Staatskunst […] im Wesentlichen darin [besteht], dass eine kleine Gruppe von Menschen das gesamte gesellschaftliche Leben bestimmt, verwaltet und kontrolliert. Gleichzeitig perpetuiert der Staat eine Reihe anderer Herrschaftsformen, etwa institutionellen Rassismus und Heteronormativität« (Milstein 2013: 41).

Für die zeitgenössische Aktivistin bedeutet, »Staat und Kapital zu überwinden, […] nichts weniger, als die Welt auf den Kopf zu stellen, alle Monopole zu brechen und alles neu aufzubauen, und zwar gemeinsam: von den ethischen Werten über das Alltagsleben bis zu den gesellschaftlichen Institutionen« (Milstein 2013: 38). Die umfassende Enteignung des Privateigentums und seine Vergesellschaftung ist unweigerliche Voraussetzung für eine Gesellschaftsform nach libertär-sozialistischen Vorstellungen (Kropotkin 1973: 87), deren Tendenzen bereits angelegt seien (Ebd. 95). Jene Vorstellung der Verwirklichung von umfassender Gleichheit gehe aus der Abwehr der Herrschaftsstrukturen – auch auf der Ebene des Imaginären – selbst hervor, weswegen die (erstrebenswerte) Zukunft partiell entdeckt werden könne, schreibt Graeber an Kropotkin anschließend. Daher brauche es keine Anrufung eines überhöhten mystischen Anderen oder

Außen (Graeber 2007b: 283). Die Zukunft »has become a kind of hidden dimension of reality, an immanent present lying behind the mundane surface of the world, with a constant potential to break out only in tiny, imperfect flashes. In this sense […] [leben wir bereits in einer Zukunft] which we suspect will actually come to pass – perhaps humdrum, perhaps catastrophic, certainly not in any sense redemptive« (Graeber 2012e: 103). Milstein setzt diesen Gedankengang fort, indem sie konstatiert,

> »[a]narchistische Projekte zielen darauf ab, die Produktion grundlegend zu verändern. In direktem Gegensatz zum Kapitalismus wird die Selbstverwaltung der Produzent_innen betont, die sich in ihren Produkten wiederfinden und in diesen von den Konsument_innen wiedergefunden werden. Produktion und Arbeit werden so transformiert, dass Menschen ihren Vorlieben gemäß produzieren können und Arbeit zu einer lustvollen Tätigkeit wird, welche die Befriedigung unserer grundlegenden materiellen Bedürfnisse sicherstellt« (Milstein 2013: 52).

Diese Überzeugung erweist sich als langlebig, doch es mag Kropotkins Schrift gewesen sein, welche ihr seinerzeit Glaubwürdigkeit verliehen hat. So formulierte er:

> »[Um] dem drohenden Untergang zu entgehen, müssen die menschlichen Gesellschaften zu den Grundprinzipien zurückkehren: da die Produktionsmittel das Kollektivprodukt der Menschheit sind, sollten die Produkte das Kollektiveigentum der menschlichen Rasse sein. Ihre individuelle Aneignung ist weder gerecht noch dienlich. Alles gehört allen. Alle Dinge für alle Menschen, weil alle Menschen sie nötig haben und nach Maßgabe ihrer Kräfte an der Produktion mitgearbeitet haben und weil es nicht möglich ist, den Anteil jedes Einzelnen an der Produktion des Reichtums der Welt zu bestimmen« (Kropotkin 1973: 80).

Um dies zu untermauern, versucht sich Kropotkin an einem ausführlichen Nachweis der gesellschaftlich notwendigen Arbeit (Ebd.: 166–169), hebt die Unterscheidung von Lohnarbeit zur unsichtbar gemachten und auf die Frauen abgewälzten Reproduktionsarbeit auf, welche jene in die

»häusliche Sklaverei« verdamme (Ebd.: 189), und schlägt dahingehend die Kollektivierung der Hausarbeit in genossenschaftlichen Wohnanlagen sowie ihre Erleichterung durch Maschinen vor (Ebd.: 192–195). Schließlich arbeitet er sich an rhetorisch vorgebrachten Einwänden gegenüber der anarchistisch-kommunistischen Konzeption ab, die auf Entgegnungen zur Behauptung der vermeintlichen Faulheit und Gewalttätigkeit nicht-unterworfener Menschen hinauslaufen, wobei Kropotkin grundlegend von der Überzeugungskraft einer anarchistisch-kommunistischen Gesellschaftsform ausgeht (Ebd.: 213–232; vgl. Most 2006Be: 50).

Diese Erzählung, mit der aus den vorfindlichen Bedingungen auf eine potenziell mögliche Gesellschaftsordnung geschlossen wird, führt Bookchin fort, der schreibt, die »reconstructive and destructive tendencies in our times are too much at odds with each other to admit of reconcilation. The social horizon presents the starkly conflicting prospects of a harmonized world with an ecological sensibility based on a rich commitment to community, mutual aid, and new technologies, on the one hand, and the terrifying prospect of some sort of thermonuclear disaster on the other« (Bookchin 1982: 16). Im Sinne der anarchistisch-kommunistischen Tradition ist Bookchins Denken *holistisch*, wie auch in seinem Konzept der *sozialen Ökologie* zum Ausdruck kommt, welches auf einen nicht-instrumentellen Umgang ausgerichtet ist und mit dem die belebte Welt nicht als Ressource wahrgenommen wird (Ebd.: 20ff.). Doch erweitert Bookchin den Holismus durch die Einsichten des *environmentalism,* dessen »Einheit der Vielfalt« auch deutlich vom Faschismus abgegrenzt werden könne (Ebd.: 23f.), wobei er offenkundig eine Vorstellung des »Gleichgewichts« in der Proudhon'schen Tradition zugrunde legt, auf welche sich auch Milstein (2013: 36) bezieht. Weiterhin bedeutet für Letztere »herrschaftliche Beziehungen auf[zu]lösen […] sich selbst neu zu entwerfen, und zwar im Kontext eines Neuentwurfs der gesamten Welt« (Ebd.: 48). Dazu gälte es das eigene Sein mit seiner Potenzialität an einem ethischen Kompass auszurichten, woraus sich

verständlicherweise auch Widersprüche ergäben und eine Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit zu Tage trete (Ebd.: 49). Für Milstein steht fest, dass die Erfahrung von Anarchie auf verschiedenen Ebenen oftmals in kleinen Projekten konkret möglich sei, weswegen es eine Beschäftigung mit Geschichte brauche und damit ein historisches Bewusstsein sowie die Veränderung von Beziehungen und Gesellschaftsstrukturen (Ebd.: 13–32, 47). Kropotkin weiß, dass die Herausbildung von Klassenbewusstsein ein historisches Bewusstsein verlangt, konkreter der Kenntnis der vergangenen Revolutionen von 1848 und 1871. Diese seien umfassend zu kritisieren: Aufgrund der neuen Hierarchien und Bürokratien, die sie hervorbrachten, ihrer vorrangig *politischen* Ausrichtung, der ungenügenden Veränderung der Eigentumsverhältnisse, wie auch der Bildung fiktiver Majoritäten und Bündnisse, hinter denen keine reale Macht revolutionärer Bewegungen gestanden habe (Kropotkin 1973: 88ff.).

3.3.2 Aufbau von sozial-revolutionärer Klassenmacht

Für die Entwicklung von Klassenmacht stellt sich zunächst die Frage nach dem *revolutionären Subjekt* – bzw. nach den revolutionären Subjekten, denn das Proletariat wird im anarchistischen Kommunismus heterogen verstanden. Malatesta zählt zum Proletariat die Landarbeiter*innen hinzu (Malatesta 2014d: 138) und stellt weiterhin Interessengegensätze zwischen Arbeitenden und Arbeitslosen, privilegierten und prekären, einheimischen und migrantischen Arbeiter*innen fest. Ebenso sieht er Differenzen zwischen arbeitenden Männern und Frauen sowie zwischen Berufsgruppen, die von Schutzzöllen profitieren, und jenen, die es nicht tun. Um gemeinsame Organisationen und Kämpfe zu ermöglichen, dürften diese Unterschiede und damit verbundenen Konflikte nicht verschwiegen werden (Ebd.: 145f.). Auch Most hält fest, dass das Proletariat kein homogenes Subjekt ist, da sich die

Lebensstandards von Lohnarbeiter*innen enorm unterscheiden und Durchschnittslöhne kaum zu bestimmen seien. Zwischen einer »proletarischen Aristokratie« und einem »fünften Stand« griffen herkömmliche Klassifikationen nicht mehr (Most 2006Br: 139ff., vgl. Most 2006By: 194ff.). Bookchin schließt an diese Argumentation an, indem er das monolithische Bild vom Proletariat in der marxistischen Parteidoktrin zurückweist und das »Scheitern des proletarischen Sozialismus« behandelt, welchen er als Basisbewegung dem Partei- und Staatssozialismus entgegensetzt (Bookchin 1990: 126ff.). Weiterhin thematisiert er die Einbindung proletarischer Schichten in die bürgerliche Herrschaftsordnung, anstatt dass sich ihr antagonistisches Verhältnis zugespitzt hätte. Die Gründe dafür sieht er in einem hierarchischen Fabrikmanagement, rationalisierten Produktionsmethoden, technischem Krisenmanagement, Durchsetzung des Patriotismus gegen die internationale Klassensolidarität und der zahlenmäßigen Reduzierung eigentlicher Proletarier*innen (Ebd.: 131ff., vgl. Gorz 1988: 11–36).

Graeber hält in Auseinandersetzung mit postoperaistischen Theorien fest, dass es sich auf das sogenannte »Lumpenproletariat« zu beziehen gälte, statt auf die vermeintlich fortschrittlichen Teile des Proletariats (Graeber 2012e: 88), wobei der Begriff der »Multitude« bei ihm dennoch auf gewisse Sympathien stößt (Graeber 2009f: 530). Deutlich wird dies, wenn er davon schreibt, die Unterdrückten müssten nicht davon überzeugt werden, dass das System verrottet sei, hingegen nur davon, dass sie etwas dagegen tun könnten (Graeber 2012a: 26). Wirklich marginalisierte soziale Gruppen forderten eher einen radikalen Bruch mit dem System (Graeber 2009c: 245), weswegen sie bedeutend wären, wenn sie (noch) nicht vollständig im Kapitalismus angekommen und von diesem integriert worden wären, sondern sich, wie viele indigene Gemeinschaften, autonom organisieren könnten (Graeber 2007c: 310). Graebers Wahrnehmung nach tendieren »revolutionary coalitions always […] to consist of an alliance between the society's least alienated and its most oppressed.

And this is less elitist a formulation than it might sound, because it also seems to be the case that actual revolutions tend to occur when these two categories come to overlap« (Ebd.). Hierbei bestehe es das Problem des voraussetzungsvollen Zugangs zur relativ privilegierten »Aktivist*innen-Szene«, welches in dieser allerdings thematisiert werde (Graeber 2009c: 240ff.).

Von den genannten Punkten ausgehend erweitert Bookchin das Verständnis von revolutionären Subjekten und spricht sich für eine »Einheit in der Vielfalt« aus, die auf der Annahme der Fähigkeit zur Selbstorganisation der Menschen gründe. So könne sich »aus partikularistischen Ansätzen nicht wie früher eine revolutionäre Bewegung herausbilden […]. [Doch d]ie ökologische Krise unserer Zeit ist potentiell geeignet, öffentlichen Rückhalt und Engagement weitergehend und stärker klassenübergreifend zu mobilisieren als alle bisherigen Menschheitsfragen« (Bookchin 1990: 171). Dagegen wäre das Mangelgefühl, welches der Kapitalismus trotz seines materiellen Überflusses erzeugt, ein bedeutender Faktor zur Einbindung der Subjekte in die Herrschaftsordnung. Daher sei für Bookchin eine Veränderung der Lebensweise erforderlich und mithin eine (aufklärerische) Infragestellung der Zivilisation, um die Gesellschaft neu zu gestalten (Ebd.: 169). In der Neuen Linken wurde dementsprechend auf andere revolutionäre Subjekte Bezug genommen, welche die anarchistischen und utopischen Visionen des frühen revolutionären Sozialismus wiederentdeckten und in Gegenkulturen lebten (Ebd.: 149).

Eine wichtige theoretische Grundlage des Anarchismus besteht darin, dass sich erstrebenswerte historische Entwicklungen nicht aus den bestehenden Herrschaftsverhältnissen und -institutionen heraus ergeben könnten, sondern parallel zu diesen verwirklicht werden müssen. Kropotkin versteht den anarchistischen Kommunismus als linken Flügel der sozialistischen Bewegung, was sich u.a. in seiner Ablehnung der sozialdemokratischen Forderung nach einem »Recht auf Arbeit« zeigt. Im Gegensatz dazu bedeute das

»Recht auf Wohlstand«

> »die Möglichkeit, als menschliches Wesen zu leben und Kinder so aufzuziehen, daß aus ihnen gleiche Mitglieder einer besseren Gesellschaft als der unsrigen werden, wohingegen das ›Recht auf Arbeit‹ das Recht meint, ewig Lohnsklave zu bleiben, ein durch den Bourgeois von morgen beherrschtes und ausgebeutetes Arbeitstier. Das Recht auf Wohlstand hat die Sozialrevolution zum Ziel; das Recht auf Arbeit meint bestenfalls ein industrielles Bagno [= ›Kerker‹]« (Kropotkin 1973: 93f., Anmerk: J.E.).

In Abgrenzung zu Marx kritisiert Kropotkin die Produktion von Mehrwert als solche (Ebd.: 165). Wie erwähnt, geht er von anarchistischen und kommunistischen Verhältnissen und Institutionen aus, welche parallel zu den dominierenden der politischen und ökonomischen Herrschaft existieren (Ebd.: 196). Jene, die sie praktizieren, würden sich in zahlreichen freiwilligen Assoziationen zusammenfinden. Dazu führt er als Beispiele das internationale Eisenbahnsystem, die Binnenschifffahrt, die Seenotrettung und das Rotes Kreuz an, wobei selbst in der Armee die militärische Stärke vor allem in der (freiwilligen) Verbreitung des Militarismus in der Gesellschaft läge, wie sich am Kampfeswillen der Deutschen zeige (Ebd.: 197–211). Diese Denkweise weiterführend schreibt Graeber, es gäbe keine gesellschaftliche Totalität (Graeber 2012e: 98f.). Vielmehr gehe der Eindruck, dass der staatliche Kapitalismus total sei, aus der Entfremdung hervor, welche die Herrschaftsordnung als einen wesentlichen Effekt erzeuge (Graeber 2009: 526f.). Dagegen gäbe es andere Vorstellungen, die von den dominierenden Logiken – wie z.B. der Rational-choice-Logik der Märkte – subsumiert werden würden (Graeber 2012d: 63f). Dies scheint der wesentliche Grund zu sein, warum sich Graeber mit anderen existierenden und möglichen Austauschbeziehungen (»relations of equal exchange«) beschäftigt (Graeber 2014: 74). Nationalstaat, Kapitalismus, Patriarchat und Naturbeherrschung sind also keine notwendigen Voraussetzungen, um eine Gesellschaft nach den Vorstellungen der anarchistischen Kommunist*innen zu

entwickeln. Diese Annahme hat bedeutende Implikationen für die Organisation und vertritt schon Kropotkin, der – wie erwähnt – von tausenden Assoziationen in vielen Ländern schreibt, die nach den anarchistischen Prinzipien der gegenseitigen Hilfe, Selbstorganisation und Konsensbildung funktionierten. So wären »wir« nach Graeber alle »already communists when working on a common project, all already anarchists when we solve problems without recourse to lawyer or police, all revolutionaries when we make something genuinely new« (Graeber 2012b: 38). Weiterhin meint er, dass »wir alle« potenziell zu gewissen Graden revolutionär handeln können und dies sich in alltäglichen Ausdrucksformen, Lebensstile und Organisationsweisen manifestiere, die aufgrund eigener Erfahrungen in selbstorganisierten Strukturen und demokratischen Prozessen aus »spaces in between« entspringen (Graeber 2007e: 367). Bookchin entfaltet das Argument der Parallelität erstrebenswerter Verhältnisse aus seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus und kritisiert bspw. die These einer »embryonischen Entwicklung« als ein mystifiziertes Geschichtsverständnis, mit welchem Spontaneität beschnitten werde (Bookchin 1990: 131).

Die spezifische Perspektive des Anarchismus auf gesellschaftliche Verhältnisse bildet sich in seinen Organisationsvorstellungen ab. Milstein ist der Ansicht, durch nicht-hierarchische Organisationen wäre bewiesen, dass jene fähig seien, die Bedürfnisse und Wünsche der meisten Menschen zu erfüllen. Die Prinzipien der Selbstbestimmung, Selbstverwaltung und Selbstorganisation gehen bereits auf die frühen Anarchist*innen zurück (Milstein 2013: 28f.). Graeber zeigt auf, wie in der globalisierungskritischen Bewegung mit der Ablehnung des Neoliberalismus auf demokratische Formen außerhalb, neben und gegen Staatlichkeit Bezug genommen bzw. diese neu entdeckt wurden (Graeber 2007e: 362f.).[26] Dagegen könnten sich emanzipatorische soziale Bewegungen als Gegen-Macht bzw. Anti-Macht formieren, wobei sich bereits verschiedene soziale Institutionen in Opposition zu Staat und Kapital befänden, es alternative Sphären gäbe und sich

unmittelbar Unterdrückte ermächtigen würden (Graeber 2004: 24).[27] Die Vorstellung, dass Gesellschaft durch autonome Akteur*innen gestaltbar sei, setzte sich historisch überhaupt erst durch die Erfahrungen in Revolutionen durch (Graeber 2007d: 316), für welche Organisierung, Massenmobilisierung, experimentelle nicht-hierarchische Institutionen, die Wiederbelebung der Vorstellungskraft, neue Formen der Entscheidungsfindung und die Erfahrung des spontanen Aufstandes die Voraussetzungen bilden (Graeber 2012c: 63). Dies ist erst dann *emanzipatorisch*, wenn marginalisierte Gruppen ihre Stimmen erheben können (Graeber 2007e: 329ff.). Erst wenn verschiedene und widersprechende Perspektiven in ein gemeinsames (autonomes) Projekt integriert und für gemeinsame Aktionen mobilisiert werden, könne mit der Herrschaftslogik gebrochen werden (Graeber 2009f: 519). Alternativen zu Herrschaftsstrukturen und Logiken müssten daher in selbstorganisierten Projekten und interventionistischen Aktionen *erfahren* werden (Graeber 2009b 210). Die Gewinnung von Autonomie durch soziale Bewegungen ist allerdings kein Selbstläufer (vgl. Bookchin 1990: 123).[28]

In diesem Sinne argumentiert bereits Most für die Anarchie, indem er betont, dass die Vorstellung von einer »Volksherrschaft« ein Widerspruch in sich sei (Most 2006Ac: 80). Folgerichtig weist er anschließend darauf hin, dass der Anarchismus die »vollendetste Form des Sozialismus« sei, insofern die »Verbrüderung der Gesamtheit« nicht durch die Unterwerfung Einzelner, sondern nur durch ihren freiwilligen Zusammenschluss realisiert werden könne (Ebd.: 82f.). Auch später vertritt er diese Position, bezeichnet die Volksherrschaft als »Unsinn« in sich, bei welcher der Staat in einer omnipotenten Rolle bleibe und Minderheiten unterdrückt würden, wobei der Sozialismus nicht durch die (bürgerlich-parlamentarische) Demokratie eingeführt werden könne (Most 2006Bu: 163–167). Mit diesem Argumentationsgang gelangt er ferner zur anti-politischen Schlussfolgerung, die »Organisation der menschlichen Gesellschaft« werde »überhaupt nicht mehr politischen Charakters sein, sondern in tausendfältigen

Variationen je nach den individuellen und gemeinnützigen Lebenszwecken sich vollziehen. Darin wird die *Anarchie* gegeben sein – nicht ein Chaos, sondern ein harmonisches, zwangloses Walten von Kräften und Bedarfsempfindungen […]« (Ebd.: 167). In der anarchistisch-kommunistischen Strategie wende man sich demnach gegen hierarchische Parteien und parlamentarische Demokratie (Most 2006Bl: 109ff.).[29] Der antipolitische Impuls zieht sich aufgrund seiner persönlichen Erfahrung als roter Faden durch Mosts Schriften. So schiene »[a]bgesehen vom anarchistischen Flügel […] auf dem ganzen Gebiet der Arbeiterbewegung aller Länder schon seit geraumer Zeit – momentan mehr denn je – eine Art epidemischer Gehirnkrankheit zu grassieren« (Most 2006Bi: 74), weil die *politische Aktion* als »Erlösungsmittel« angesehen werde, die lediglich auf sozialdemokratische Herrschaft abziele und die Herrschaftsstrukturen nicht grundlegend verändern könne (Ebd.: 75). Dabei würden Wahlen die soziale Revolution aufhalten, Parteien seien strukturell konservativ und entradikalisierend, brächten neue Bürokratien hervor und schließlich werde selbst von »Reformen irgendwelcher Art oder gar von Sozialismus […] also auf keinen Fall mehr die Rede sein. Die Arbeiter, welche sich auf den Schwindel einlassen, werden diversen politischen Scharlatanen als Spielbälle dienen« (Ebd.: 79). Die Autonomie des Proletariats können sich jedoch nicht von allein einstellen. Deswegen müssten die Anarchist*innen je »querköpfiger sich die Arbeiter gebärden, [diese] mit desto größerem Eifer […] vor den unsinnigen Handlungen, welche sie im Sinne haben, […] warnen. […] Wir haben das Volk aufzuklären und nicht irre zu leiten: wir haben es zu revolutionieren und nicht in dem Aberglauben an Reformen durch Wählereien zu bestärken« (Ebd.).

Malatesta, dem es ebenfalls um die Autonomie der sozialistischen und Arbeiterbewegung geht, hat – ca. 20 Jahre später – ein anderes Politikverständnis als Most. In seiner Beschäftigung mit dem Syndikalismus, der als Massenbewegung Differenzen zugunsten (der Fiktion) eines einheitlichen Klassenstandpunktes zu verwischen oder gar zu negieren

tendiert, hält er fest:

> »[Dessen] programmatische Unbeständigkeit spiegelt sich in der Geschichte der Arbeiterorganisationen mit syndikalistischer Tendenz wider: früher oder später kommt eine Situation, in der man vom rein gewerkschaftlichen Terrain zum politischen Kampf im eigentlichen Sinne übergehen muss, und dann tritt die Divergenz und Unvereinbarkeit zwischen Reformisten und Revolutionären, Parlamentariern und Antiparlamentariern, Sozialisten und Anarchisten zutage, die sich unter dem Deckmantel einer vermeintlichen gewerkschaftlichen Neutralität zusammengefunden hatten. Und dann beginnen die inneren Kämpfe und Spaltungen« (Malatesta 2014d: 143f.).

Mit dieser Annahme empfiehlt er, Anarchist*innen sollten die Arbeiter*innen-organisationen nutzen, unterstützen und beeinflussen, sich jedoch *nicht* mit ihnen identifizieren – zweifellos, um die eigene Autonomie zu wahren und diese zu verallgemeinern (Ebd.). Dies verweist auf das Gründungsmotto der Ersten Internationale »Die Befreiung der Arbeiterklasse muss das Werk der Arbeiterklasse selbst sein«. Malatesta geht davon aus, dass die Bewusstwerdung der Proletarier*innen über ihre gesellschaftliche Situation sie ohne Parteien zum Zusammenschluss bringe (Malatesta 2014c: 126). Dem widerspricht für ihn keineswegs, dass die Proletarier*innen anzuleiten und in einem durchaus *politischen* Sinne zu agitieren und zu organisieren wären, was er ganz offen formuliert (Malatesta 2014d: 147). So sieht es auch Most und schreibt, die Anarchist*innen begnügen sich nicht damit »im althergebrachten Gewerkschaftsfahrwasser zu schwimmen, sondern bemühen […] [sich], die Gewerkschaftler in klassenbewußte Rebellen wider die Kapitalsmacht zu verwandeln« (Most 2006Bh: 70). Daraufhin empfiehlt er, wenn Wort und Schrift nicht weiterreichen, die »Propaganda durch die Tat« entgegen der »im günstigen Falle naive[n] Kindskopfpolitiker«, welche falsche Hoffnungen erzeugen (Ebd.: 71). Most und Malatesta treten also jeweils für die Autonomie der sozialen Bewegungen ein. Ihre paradigmatisch formulierten Politikverständnisse weichen voneinander ab, weil sich

Malatesta vorrangig als strategischer Organisator und Most sich als primär in der Rolle eines sarkastischen Agitators verstehen.

Der Text *Die Organisation* von 1897 ist motiviert von der Klärung der Organisationsfrage des gespaltenen anarchistischen Lagers. Malatesta zufolge sei es fatal, dass der antiautoritäre Reflex sich gegen die Gesellschaft insgesamt richte. Es sei ein »fundamentaler Irrtum« der Anti-Organisationalisten, dass sie Organisation und Autorität gleichsetzten (Malatesta 2014a: 51f.). Ganz im Gegenteil bedeute Anarchie »organisierte Gesellschaft ohne Autorität, wenn man unter Autorität die Macht(befugnis) versteht, anderen seinen Willen aufzuzwingen, und nicht schon die unvermeidliche und nützliche Tatsache, dass es demjenigen, der eine Sache besser versteht und machen kann, einfacher gelingt, andere von seiner Meinung zu überzeugen, und dass er in dieser bestimmten Sache denjenigen den Weg zeigt, die weniger fähig sind als er« (Ebd.: 53). Die Ablehnung jeglicher Organisation verdamme die anarchistische Bewegung zur Machtlosigkeit, wäre ineffizient und führe zur Untätigkeit (Ebd.: 55). Unter »anarchistischer Partei« versteht er »das Ensemble von denjenigen, die daran mitwirken wollen, die Anarchie zu verwirklichen, und die daher ein festes, zu erreichendes Ziel brauchen und einen beschreitbaren Weg« (Ebd.: 57), mit welchem die Autorität gerade überwunden werden könne, weil so der kollektive Kampf möglich werde (Ebd.: 59). Dies bedeute, gemeinsame Zwecke zu verfolgen und gemeinsame Verpflichtungen einzugehen. Die Bewegung werde durch formelle Organisationen auch keine stärkere Repression erfahren, sondern im Gegenteil anfälliger dafür sein, wenn sie vereinzelt wäre (Ebd.: 60). Weiterhin wendet sich Malatesta gegen die Fetischisierung und Bürokratisierung von Organisationen, denn es sei »natürlich, dass die Organisation die Formen annimmt, die die Umstände nahe- und auferlegen. Das Wichtigste ist nicht so sehr die formale Organisation als der Geist der Organisation« (Ebd.: 61). Dennoch lehnt er eine einheitliche Organisation für alle ab (Malatesta 2014i), ermutigt aber zugleich zum verbindlichen Zusammenschluss von Gruppen, zwischen denen Beziehungen bestehen (Malatesta

2014a: 62), wobei er das Ziel in einer »vereinigten proletarischen Front« sieht (Malatesta 2014b: 123). Damit positioniert er sich gegen autoritäre kommunistische Organisationen, welche jede Autonomie ersticken, Disziplin erzwingen, passiven Gehorsam nähren und damit verkörpern, was sie insgesamt anstreben. Daneben würden sich die Syndikalist*innen der Frage nach dem Umgang mit dem Staat, dessen Gewalt und der Unausweichlichkeit der Konfrontation mit ihm entziehen (Ebd.: 140ff.). Trotz der Gefahr der Anpassung, Abweichung und der Korruption gälte es, in die Arbeiter*innenorganisationen einzutreten, um in Kontakt mit den Massen zu sein und gleichfalls eigenständige anarchistische Gruppen aufrechtzuerhalten (Malatesta 2014d: 147ff.).

In einem anderen historischen Kontext plädiert auch Bookchin für die Partizipation an sozialen Bewegungen, während er sich im selben Zuge für deren Autonomie einsetzt. Seiner Ansicht nach bedeutete der von Rudi Dutschke ausgerufene »lange Marsch durch die Institutionen« daher »letzten Endes kaum mehr als sich den existierenden Institutionen anzupassen, ohne sich die Mühe zu machen, neue zu entwickeln, und führte zum Verlust Tausender an eben diese Institutionen« (Bookchin 1990: 156). In diesem Zusammenhang ist ihm klar, dass eine neue dezentrale, autonome, basisdemokratische und kommunale *Politik* entwickelt werden müsse (Ebd.: 190).

Die anarchistische Grundannahme der Parallelität gesellschaftlicher Verhältnisse und das Plädoyer für die Autonomie sozialer Bewegungen, welches sowohl in Organisationsdebatten als auch im Verständnis von Politik zum Ausdruck kommt, beinhalten bereits die Vision, an der sich kommunistische Anarchist*innen ausrichten: Die »anarchistische Vision von dezentralisierten Gemeinschaften, die in freien Konföderationen und Zusammenhängen zur Koordination der regionalen Gemeinschaften vereint sind, stellt die traditionellen Ideale einer partizipatorischen Demokratie in einen modernen radikalen Kontext« (Bookchin 1990: 180f.). Mit Bezugnahme auf die griechische *polis* meint Bookchin,

wenn »wir nicht versuchen wollen […] den Mythos von der Erhebung des Proletariats wiederzubeleben […], dann werden wir gezwungen sein, Gegen-*Institutionen* zu schaffen, die der Macht des Nationalstaates Widerstand entgegensetzen« (Ebd.: 183). Auch für Milstein stellen netzwerkartige, horizontale Strukturen eine Gegenmacht dar, was die aktive Teilnahme zahlreicher Menschen verlange, die damit auch alternative Lebensformen hervorbrächten (Milstein 2013: 53). Daher kommt Alternativkulturen und Milieus einer »radikalen Szene« Bedeutung zu, weil in ihnen, trotz ihrer Widersprüche und Unzulänglichkeiten, Entfremdung minimiert und Aktivist*innen handlungsfähig werden könnten (Graeber 2009c: 240). Nicht auf Szene-Kreise, sondern auf eine selbstorganisierte Öffentlichkeit bezogen, spricht Bookchin analog von einem

> »reempowerment in its fullest personal and public sense, not as a psychic experience in a specious and reductionist form of psychological ›energetics‹ that is fixated on one's own ›vibes‹ and ›space‹. […] But public space, like inner space, become mere empty space when it is not structured, articulated, and given body. It must provided with institutional form, no less so than our highly integrated personal bodies, which cannot exist without structure.« (Bookchin 1982: 336).

Für Graeber geht die Vision bzw. »Ideologie« des »Neuen Anarchismus« und damit auch seine Organisationstheorie aus den Praktiken und Prinzipien hervor, welche in den sozialen Bewegungen gelebt werden. Seine »new forms of organization […] are ways of articulating a diversity of perspectives, are its ideology« (Graeber 2007d: 323), wobei es insurrektionalistische Momente brauche, um die Vorstellungskraft zu befreien und Unterdrückte zu Wort kommen zu lassen. Dahingehend bezögen sich revolutionäre Vorstellungen, Organisationen und Praktiken heute weltweit maßgeblich auf den Anarchismus (Ebd.: 322). Entgegen der verbreiteten negativen Selbstwahrnehmung und dem Nihilismus, schreibt Graeber herausfordernd: »The biggest problem facing direct action movements is that we don't know how to handle victory«

(Graeber 2012a: 11). Damit verschiebt er den Fokus mit der Absicht, eine selbstbestimmte, sozial-revolutionäre Orientierung zu gewinnen, die heute möglich sei, auch wenn ultimative Ziele nicht erreicht werden würden (Ebd.: 19). Abgeleitet aus seiner Untersuchung der Praktiken und Sprache von Akteur*innen in sozialen Bewegungen benennt Graeber keine konkreten Zielvorstellungen für eine soziale Revolution. Die angestrebte Gesellschaftsform wird bspw. *nicht* als libertärer Sozialismus benannt und er sieht die Zerstörung des Kapitalismus nicht als primäres, ausgesprochenes Ziel sozialer Bewegungen an, wobei dies gleichwohl oftmals Hintergrund und Motivation für ihr Engagement sei (Ebd.: 26). In jedem Fall gälte es, eine andere *soziale Freiheit* zu entfalten und den bürgerlichen Individualismus zu überwinden (Graeber 2009f: 531). Damit entstünde auch ein anderes Verhältnis der Menschen zueinander, welches weniger zynisch, sondern im eigentlichen Sinne sozial sei, ohne altruistisch zu sein (Graeber 2012d: 69ff.).

Auch Milstein sieht die Verwirklichung einer *anderen* Freiheit als wesentliches Element bzw. als eine Chiffre für anarchistische Bestrebungen an (Milstein 2013: 9ff.). Im Unterschied zu Graeber sieht sie jedoch im Anarchismus eine eindeutigere Vision verkörpert. Die Orientierung dazu biete ein »ethischer Kompass«, der hilfreicher wäre als etwa die Skizze einer erstrebenswerten zukünftigen Gesellschaftsform, denn es gehe um die praktische Umsetzung der eigenen Ethik, welche daher nicht der Pragmatik gegenüberzustellen wäre (Ebd.: 57f.). Dies diene zur Herstellung einer gemeinsamen emanzipatorischen Vision gegen Staat und Eigentum, für Selbstorganisation und gegenseitige Hilfe (Ebd.: 12), mit welcher andere Beziehungen und Erfahrungen möglich werden (Ebd.: 47f.). Diese Vision gründe sich auf den utopischen Gehalt, der die Besonderheit des Anarchismus ausmache (Ebd.: 79ff.), wobei präfigurative Politik und Selbstorganisation die Schlüsselbegriffe seien, um sie zu verwirklichen (Ebd.: 82–90). Zweifelsohne hat eine emphatische Aufladung des Ethischen wiederum anti-politische Implikationen. Diese beinhalten für

Milstein die öffentliche Diskussion von Widersprüchen, eine selbstkritische Haltung und die Erläuterung ethischer Werte wie »Freiheit und Befreiung«, »Gleichheit der Ungleichen«, »Von allen für alle«, »Gegenseitige Hilfe«, »Ökologie«, »Freiwillige Assoziation und Verantwortlichkeit«, »Freude und Spontaneität« und »Vielfalt und Einheit« (Ebd.: 59–77).

3.3.3 Selbstorganisation der libertär-sozialistischen Gesellschaftsform

Mit der sozialen Revolution wird eine umfassende Veränderung der Eigentumsverhältnisse angestrebt. Wie schon erwähnt betont Kropotkin, dass die *Enteignung und Vergesellschaftung von Produktionsmitteln* zugleich eine wesentliche Aufgabe als auch die Voraussetzung für die soziale Revolutionierung der Gesellschaft insgesamt sei. Dabei soll die Verteilung von Gütern durch die Bevölkerung (über dezentrale, föderative Rätestrukturen) selbst erfolgen (Kropotkin 1973: 87–92, 107–119). Dies führt, wie Most festhält, auch zur Selbstverwaltung aller gesellschaftlichen Institutionen wie Schulen, Kultureinrichtungen, Bibliotheken und Verkehrsmittel, wodurch auch eine Veränderung der Menschen geschähe (Most 2006Bd: 40). Milstein bringt die Kernaussage dahingehend auf den Punkt. Der Kapitalismus sei als Ganzes

> »das Problem, weil er immer auf Ganzheit ausgerichtet ist. Daher wenden sich Anarchist_innen gegen die Gesamtheit kapitalistischer Werte und Strukturen als Hegemonie bzw. gegen alle Komponenten, die den Kapitalismus als System ausmachen: Konzerne, Banken, Privateigentum, Profitdenken, Chefs, Lohnarbeit, Entfremdung, Kommodifizierung usw. […] Wenn Menschen sich selbst organisieren, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen, wird Überfluss *angewandt*, nicht *getauscht*; die Produkte werden kollektiviert und allen zur Verfügung gestellt« (Milstein 2013: 38f.).

Kropotkin argumentiert gegen Zwischenlösungen und dafür, die Vergesellschaftung möglichst weit voranzutreiben, gerade um

die Reaktion zu verhindern (Kropotkin 1973: 114f.). So müsse die Enteignung

> »alles einbegreifen, was irgendwem […] ermöglicht, sich den Arbeitsertrag anderer anzueignen. Die Formel ist einfach und verständlich. Wir wollen nicht jedem seinen Paletot [= Anzug] vom Leibe reißen; aber wir wollen den Arbeitern alles zurückgeben, was in irgendeiner Weise sie auszubeuten ermöglicht, und wir werden unser Äußerstes tun, damit niemandem etwas fehlt, sodaß es keinen einzigen Menschen mehr gibt, der gezwungen ist, seiner Hände Arbeit zu verkaufen, damit er und seine Kinder existieren können.« (Ebd.: 114, Anmerk.: J.E.).

In für die Arbeiter*innen anschaulichen Worten verbildlicht Most die praktische Umsetzung eigentlich anspruchsvoller und komplexer Vorgänge:

> »Erst dreht man der schmarotzenden, schlampampenden und raubritternden Lumpenbagage sozusagen Dampf und Elektrizität vor der Nase ab; heran schlägt man sie mit ihren eigenen Knüppeln aufs Ohr. Schließlich nimmt man einfach die Arbeit wieder auf, aber nicht zum Besten der Zwingherren von ehedem, sondern zum Nutz und Frommen aller – nicht gegen Lohn, sondern ums Recht auf freien Genuß. Alles weitere – im allgemeinen wie im besonderen – bringen Tag für Tag der Bedarf, die Erfahrung, der Wetteifer usw. mehr und mehr ganz von selbst zum Vorschein. Das ist die ganze Bibliothek der sozialen Revolution in einer Nußschale« (Most 2006Bn: 123).

Malatesta konzentriert sich eher auf die Frage nach der Vergesellschaftung, wobei er ebenso wenig wie andere anarchistische Kommunist*innen Pläne schmiedet, wie diese genau aussehen soll. Denn diese Frage könne sinnvollerweise erst während der Durchführung der Enteignung gestellt werden (Malatesta 2014c: 126). Zugleich vertritt Malatesta einen pragmatischen und »gradualistischen« Ansatz. So sei der »universelle Kommunismus, das heißt eine einzige Gemeinschaft aller Menschen, […] eine Zielsetzung, ein Ideal, dem es sich anzunähern gilt, das jedoch jetzt sicherlich keine konkrete Form ökonomischer Organisation sein kann. Das gilt natürlich nur für unsere Zeit und wahrscheinlich noch für

einige Zeit nach uns: an diese ferne Zeit werden die Nachkommen denken« (Malatesta 2014j: 221). Es gilt damit von den heute vorhandenen Gemeinwesen und ihren ökonomischen und politischen Austauschbeziehungen auszugehen, um grundlegende Veränderungen umzusetzen. Dies bezieht sich auch auf die Überwindung internationaler Ungleichheits- oder Ausbeutungsverhältnisse (Kropotkin 1973: 162). Über die ökonomische und politische Herrschaft hinaus soll auch der Blick auf die Emanzipation der Frauen als wesentlicher Bestandteil der sozialen Revolution gerichtet werden. Dazu kritisiert Kropotkin allerdings nicht ihre gesellschaftlich zugeschriebene Rolle, sondern umreißt vorrangig technische und organisatorische Vorschläge, welche die Maschinisierung von Hausarbeit und die Kollektivierung von Reproduktionsarbeiten betreffen (Ebd.: 195ff.). Weit wichtiger als die genaue Umsetzung scheint den anarchistischen Kommunist*innen die *Perspektive* bzw. die oben erwähnte *Orientierung* zu sein. Mit der sozialen Revolution will Kropotkin den Mangel abschaffen und tritt für das gute Leben für alle ein, wobei er die Möglichkeiten zur Entfaltung von Individualität als ein Kennzeichen für ihr Fortschreiten ansieht (Ebd.: 170).

Ein wichtiger Punkt für die Argumentation hinsichtlich der sozialen Revolution besteht in der Wahrnehmung und/oder Behauptung ihrer *Unvermeidlichkeit* (Most 2006Ac: 86). Gleichwohl wird die soziale Revolution von Most ferner als humane und logische Folgerung aus dem heutigen gesellschaftlichen Zustand beschrieben und hätte nichts mit einem Drang nach Blutvergießen zu tun (Most 2006Bf: 56–60).[30] Auch Graeber sieht gute Gründe für die Annahme eines zukünftigen Zusammenbruchs des Kapitalismus aufgrund der unhaltbaren Ausdehnung ökonomisch widersinniger Apparate wie Militär, Polizei, Gefängnissystem, Geheimdiensten, Sicherheitsfirmen und Propagandaproduzenten (Graeber 2011: 381). Daher sei es vernünftig, sich mit Alternativen zum Kapitalismus zu beschäftigen, zumal die Löhne seit Langem stagnierten und er keinen relativen Wohlstand für alle

gewährleisten könne (Ebd.: 374f.). Ebenfalls stärker als aus sekundären Interpretationen scheint Malatesta seine Erkenntnisse in Beobachtung und direkter Auseinandersetzung mit Akteur*innen sozialer Bewegungen zu beziehen. Innerhalb der Arbeiterassoziation reife

> »der Gedanke der sozialen Revolution heran, und alle, die aus materiellen oder ideellen Gründen an der Aufrechterhaltung oder der Veränderung der gegenwärtigen Gesellschaft interessiert sind, machen sich ans Werk; die einen, um dem Impuls der Bewegung durch mehr oder weniger illusorische Konzessionen und alle möglichen Täuschungen oder Gewalttätigkeiten Einhalt zu gebieten, die anderen, um die Bewegung bis zur letzten Konsequenz voranzutreiben und sie zum Werkzeug der Verwirklichung der eigenen Ideale zu machen. Jetzt geschieht im kollektiven Leben der Gesellschaft nichts mehr ohne Beteiligung oder zumindest Zustimmung der organisierten Massen« (Malatesta 2014d: 139).

Daraus folgert er, Anarchist*innen sollten den Arbeiter*innenorganisationen beitreten, direkte Aktionen in sie einbringen, sie jedoch nicht anführen (Malatesta 2014d: 140). Die sozial-revolutionäre Perspektive wird durch die Abgrenzung zur politischen Revolution, zur politischen Reform und zur sozialen Evolution herausgearbeitet (→ 5). In Hinblick auf die politische Revolution wettert Most, weit »schärfer müssen jene Romantiker aufs Korn genommen werden, nach denen sich die Revolution des Proletariats abzuspielen hat wie die Erhebung der Bourgeoisie. Diesen Leutchen schweben noch immer, wenn sie an Revolution denken, nichts weiter vor als Barrikaden, Straßenschlachten, Wohlfahrtsausschüsse, Revolutionstribunale und Errichtung neuer Institutionen durch Diktate – alles nach der alten Schablone« (Most 2006Bd: 35). Demnach gälte es in der Revolution, mit der Staatlichkeit zu brechen (Most 2006Ac: 92) und Reformen abzulehnen (Most 2006Ae: 159). Ganz ähnlich sieht das auch Malatesta:

> »[W]ährend die Anarchisten wissen und sagen was sie wollen, nämlich die Zerstörung des Staates und die freie Organisation der Gesellschaft auf der Grundlage ökonomischer Gleichheit, befinden

> sich die Reformisten im Widerspruch zu sich selbst, da sie sich als Sozialisten bezeichnen, während sie in Taten darauf abzielen, das kapitalistische System zu humanisieren und es dadurch zu verewigen und somit den Sozialismus negieren, der vor allem Aufhebung der Teilung der Menschen in Proletarier und Besitzende bedeutet« (Malatesta 2014c: 127).

Er will keine »besser genährten Sklaven«, sondern eine herrschaftsfreie Gesellschaft, wobei die Proletarier*innen mit Reformen in ihrer Position gehalten werden, wenn sie nicht gegen den grundlegenden Antagonismus ankämpfen. Dennoch seien Forderungen nach höheren Löhnen und besseren Arbeitsbedingungen richtig, die eigenmächtig durchgesetzt statt gewährt werden müssten (Ebd.: 128). Reformen seien dann erstrebenswert, wenn sie nicht mit den Herrschenden abgeschlossen und ihre Regierung dadurch bestätigt wird, sondern wenn sie durch den Druck sozialer Kämpfe eingeführt werden müssen (Ebd.: 129). Anarchist*innen hätten dabei »Vertrauen in den schöpferischen Geist der Massen« (Ebd.: 130ff.). Ohnehin sei eine Diktatur des Proletariats ein Widerspruch in sich (Ebd.: 135).

Weil sowohl *politische* Revolutionen als auch Reformen abgelehnt werden, ergibt sich ein Spannungsverhältnis zwischen Bestrebungen zur Umwälzung der Gesellschaftsstruktur und unmittelbaren konkreten Veränderungen. Dieses bildet sich auch in den Arbeiter*innenorganisationen ab, welche zunächst v.a. Interessenorganisationen darstellen, damit aber einen eingeschränkten Horizont haben (Malatesta 2014d: 143f.). Damit gelangt Malatesta zur Einsicht darin, dass revolutionäre Methoden keine Selbstzwecke werden, sondern zu spürbaren, schrittweisen Verbesserungen der Lebenssituationen von Menschen dienen sollen (Ebd.: 144). Ebenso konstruktiv ist sein Vorgehen, wenn er an die eigenen Genoss*innen gerichtet fragt: *Zerstörung – und was kommt dann?* Demnach gälte es im Zuge der sozialen Revolution an die Neuorganisation der Gesellschaft zu denken bzw. bestünde soziale Revolution gerade in dieser. Damit strebt er die *Ersetzung* aller gesellschaftlichen

Institutionen und Funktionen an (Malatesta 2014h: 196ff.). Während die Arbeiter »das Alte zerstören, […] [wird durch] die Neuorganisation […] eine menschlichere, gerechtere, für alle zukünftigen Fortschritte offenere Gesellschaft entstehen; oder aber die ›Führer‹ werden daran denken, und dann werden wir eine neue Regierung haben, die das tun wird, was alle Regierungen stets getan haben […]« (Ebd.: 199).

Ebenso meint Milstein meint, dass der Anarchismus als »revolutionäre politische Philosophie« zur Verwirklichung von individueller und kollektiver Freiheit in der Praxis oft dazu führe, »sich für ›Verbesserungen‹ oder ›Reformen‹ einzusetzen – aber immer nur für solche, die revolutionäre Forderungen implizieren. Es ist nicht einfach, eine ›revolutionäre Politik von Reformen‹ zu betreiben. Es ist nicht einfach, das richtige Gleichgewicht zu finden, vor allem dann nicht, wenn das Ziel weit entfernt scheint« (Milstein 2013: 36). Dieser »revolutionäre Reformismus« wird von Milstein *politisch* verstanden, mit Selbstorganisation und anarchistischen Grundannahmen verbunden (Ebd.: 41).

Auch Bookchin vertritt diese Art von revolutionärem Reformismus, wobei er anhand der ökologischen Frage betont, punktuelle Reformen könnten radikale und autonome soziale Bewegungen nicht ersetzen (Bookchin 1990: 158). Über die Zeit habe das Revolutionsverständnis, wie es im klassischen Anarchismus vertreten war, Veränderungen erfahren. Revolutionäre Ansätze seien Bookchins Ansicht nach in der Zeit der Neuen Linken v.a. durch die Beschäftigung mit ökologischen und feministischen Themen erneuert worden, was direkt-demokratische Gemeinschaften beinhalte (Bookchin 1990.: 150–156). Mit seinem Konzept des basisdemokratischen *libertären Kommunalismus* löste Bookchin das (anti-)politische Spannungsfeld zur Seite von Politik auf. Dies zeigt sich ebenso in seiner Ablehnung des von ihm so bezeichneten »Lifestyle Anarchism«, welchem er auf verkürzte Weise dem »Social Anarchism« gegenüberstellt (Bookchin 1995). Demnach besäßen

> »Reformismus und Parlamentarismus […] wenigstens noch eine konkrete Faßbarkeit, die ernsthafte Fragen der politischen Theorie und das Gefühl der gesellschaftlichen Orientierung aufwirft. Die jüngste Strömung innerhalb der Umweltbewegung ist hingegen völlig geisterhaft und unfaßbar wie Luft. Grob gesagt besteht sie aus Versuchen, die Ökologie in eine Religion zu verwandeln […]. In diesem theistischen Umfeld neigen politische Aktivität und soziales Engagement dazu, sich vom Aktivismus in eine Wartehaltung und von gesellschaftlicher Organisationsarbeit, in privatistische Selbsterfahrungsgruppen zurückzuziehen« (Bookchin 1990: 160f.).

Das Verständnis von sozialer Revolution ist weiterhin Veränderungen unterworfen. Außerdem wurde es innerhalb der anarchistischen Szene seit etwa Anfang der 1990er Jahre zunehmend von Aufstandsbestrebungen verdrängt – zumindest in jenen Strömungen, die stärker die Konfrontation mit der Herrschaftsordnung insgesamt suchten, im Unterschied zum Fokus dezidiert gewaltfreier oder anarch@-syndikalistischer Gruppierungen. Ob die Erosion jeglicher Meta-Narrative wirklich so grundlegend wirkte wie postmoderne Theoretiker*innen annahmen, bleibt eine offene Frage. Auch in Graebers Denken spiegelt sich dieser Aspekt wider, wenn er etwa meint, in der Geschichte könne es keine klaren Brüche mehr geben (Graeber 2012a: 29). Daher könnten politische Kämpfe zu keinen klaren Ergebnissen mehr führen oder lediglich Teilziele erreichen. Von den Situationist*innen beeinflusst, befürwortet er Momente des Aufstands und Aufbrechens der aufgezwungenen und eingeschränkten Imagination und Hoffnungslosigkeit (Graeber 2012c: 57). In aufständischen Momenten könnten Kräfte der spontanen Selbstorganisation freigelegt werden: »What revolutionaries do is to break existing frames to create new horizons of possibility, an act that then allows a radical restructuring of the social imagination. This is perhaps the one form of action that cannot, by definition, be institutionalized« (Graeber 2012c.: 61).

Gesellschaft als anti-politischer Bezugspunkt für anarch@-kommunistische Gruppen 3.3.4

Nach dieser Darstellung des anarchistischen Kommunismus werden Aspekte seiner anti-politischen Ausrichtung deutlich. Eine eindeutige *Ablehnung von Politik* wird von Most vorgetragen, der seine Verachtung für sie unmittelbar aus eigener Erfahrung bezieht. Bei Bookchin und Milstein zeigt sich dagegen eine *positive Bezugnahme zum Politikbegriff*, wobei sie sich selbstverständlich von Parteipolitik abgrenzen und auf autonome Selbstorganisation setzen. Bookchins Konzept des libertären Kommunalismus stellt einen Vorschlag zu einer politischen Organisation der Gesellschaft mit anarchistischem Anspruch dar. Graeber reflektiert im Wesentlichen das Politikverständnis der radikalen Strömungen einer diffusen Bewegungslinken. Sein eigener Beitrag ist die symbolisch-imaginäre Dimension des Politischen zu betonen (→ 2.4.1). Kropotkin und Malatesta äußern sich dagegen zurückhaltender, was nicht zuletzt ein Beleg für die grundlegende Diskreditierung des Politikbegriffs in den anarchistischen Kreisen ihrer Zeit ist. Insbesondere Malatesta kann allerdings attestiert werden, dass er in seinem Handeln die Rolle eines prototypischen (Anti-)Politikers einnimmt, der in den Widersprüchen des politischen Feldes agiert und gegen den Dogmatismus und Romantizismus seiner Genoss*innen zur Pragmatik agitiert.

Kropotkin strebt die Erkämpfung einer *libertär-sozialistischen Gesellschaftsform* an, die es auch politisch zu organisieren gilt. Für den anarchistischen Kommunismus kann konstatiert werden, dass in ihm *die Gesellschaft als anti-politischer Referenzpunkt* konstruiert wird, welcher als Gegenpol zur (tendenziell verstaatlichten) Politik dient. Sie ist graduell und holzschnittartig von der Bezeichnung des *Sozialen* zu unterscheiden, die eher dem Mutualismus zuzuordnen ist,

wobei die Übergänge fließend sind. In ihrer Gegenüberstellung von Staat und Kapitalismus mit Anarchie und Kommunismus sind sich die klassischen anarch@-kommunistischen Autoren völlig einig. Mit anderen Worten sollen das ökonomische Herrschaftsverhältnis durch *autonome und dezentrale Selbstverwaltung* und das politische Herrschaftsverhältnis durch *freiwillige und föderative Selbstorganisation* ersetzt werden. Ob diese als herrschaftsfreie *Politik* bezeichnet wird oder nicht, ist dabei insofern sekundär, als dass der Inhalt derselbe bleibt. Gleichwohl scheinen viele Anarchist*innen Wert auf diese Unterscheidung zu legen, um die Differenz zu sozialistischen Herrschaftsordnungen zu markieren und die Kritik an autoritären, hierarchischen, zentralistischen Beziehungen und Institutionen aufrechtzuerhalten.

Über den Individualanarchismus hinaus stellt der anarchistische Insurrektionalismus den prägnantesten Ausdruck für die Abkehr vom politischen Feld dar, da er als Negativfolie des *konstruktiven* und *konkret-utopischen* kommunistischen Anarchismus verstanden werden kann. Hinter den damit verknüpften strategischen, taktischen und ethischen Fragen, kommen wiederum unterschiedliche Verständnisse von *Politik* bzw. verschiedene Konsequenzen aus diesem zum Vorschein. Wenn jegliche konstruktive Konzeptionen für eine libertär-sozialistischen Gesellschaftstransformation und damit einhergehende programmatische und strategische Überlegungen abgelehnt werden, weil darin *politische Partizipation und Bestrebungen zur Wiedereinrichtung einer neuen Herrschaftsordnung* gesehen werden, stehen Gruppierungen, die sich sozial-revolutionär orientieren, vor einer schmalen Gratwanderung zwischen dem Rückzug auf das Apolitische oder die Übersteigerung der reinen Negation, welche zu Dogmatismus und hermetischer Abschottung tendiert.[31]

Um die Kontinuität anarch@-kommunistischer Narrative und Perspektiven aufzuzeigen, können bspw. die populärwissenschaftlichen Werke von Rutger Bregman *Utopien für Realisten* (Bregman 2017) und *Im Grunde gut. Eine neue Geschichte der Menschheit* (Bregman 2020) betrachtet werden.

Das erste Buch ist eine ungenannte Adaption von Kropotkins *Die Eroberung des Brotes* (1882) und letzteres von dessen *Gegenseitige Hilfe* (1902). Auch Bregman widmet sich den Themen einer als »realistisch« verstandenen Konstruktion einer alternativen Gesellschaftsform und einer positiven politischen Anthropologie bzw. der Zurückweisung des Hobbes'schen Menschenbildes. Im Unterschied zu Kropotkin glaubt er jedoch an die Überzeugungskraft »guter Ideen« statt an die Macht autonomer sozialer Bewegungen. Statt die Klassengesellschaft und Eigentumsverhältnisse im anarch@-kommunistischen Sinne überwinden zu wollen, tritt er für eine wohlgemeinte links-liberale Transformation ein (vgl. Eibisch 2020d, Eibisch 2020e).

3.4 Anarchistischer Syndikalismus

»Der Syndikalismus entstand in Frankreich als Revolte gegen den politischen Sozialismus, und um ihn zu verstehen, müssen wir in einem kurzen Überblick den Standort aufzeigen, den die sozialistischen Parteien in den verschiedenen Ländern erreicht hatten« (Russell 1971: 57), schrieb Bertrand Russell, ein prominenter Fürsprecher der autonomen Gewerkschaftsbewegung im Jahr 1918. Nach einer geschichtlichen Darstellung formuliert er ein Plädoyer für die Anerkennung der Bedeutung des Anarch@-Syndikalismus, insbesondere aufgrund seines Strebens nach einer grundlegenden Reorganisation der Gesellschaft (Ebd.: 75).[32] Auf ähnliche Weise stellte der mit dem Anarchismus sympathisierende, öffentlich wirkenden Intellektuelle Noam Chomsky die Bedeutung des anarchistischen Syndikalismus heraus und verweist dafür auf das Modell der israelischen Kibbuzim (Chomsky 1976/2005: 134). Fasziniert zeigt sich Chomsky v.a. von der großangelegten spanischen Revolution, mit der erfolgreiche selbstverwaltete Strukturen geschaffen worden seien (Ebd.: 135). Ebenso plädiert Daniel Guérin in

einem einflussreichen Werk für den Anarch@-Syndikalismus als praktische und konstruktive Umsetzung anarchistischer Vorstellungen (Guérin 1969: 41). Guérin verdeutlicht, dass bereits Bakunin für die seinerzeit noch konturlosen Proto-Gewerkschaftsorganisationen eintrat, die im Zusammenhang mit dem Konzept dezentraler autonomer Kommunen gedacht wurden (Ebd.: 57–62). Doch da die raschen gesellschaftlichen Entwicklungen die vormals einflussreichen Anarchist*innen überrollten, gewann die Sozialdemokratie die Hoheit in der sozialistischen Bewegung und richtete diese immer stärker parlamentarisch und parteipolitisch aus. Demnach gerieten die Anarchist*innen in

> »den Jahren 1890 […] in eine Sackgasse […]. Sie waren von der Welt des Arbeiters isoliert, in der Sozialdemokraten das Monopol ausübten. Sie hockten in kleinen Kapellen herum und verbarrikadierten sich in Elfenbeintürmen, um dort eine irreale Ideologie zu reproduzieren; oder sie widmeten sich (und applaudierten) individuellen Attentaten und ließen sich in das Getriebe von Repression und Repressalien verwickeln. […] Um die Arbeitermassen aus dem Einfluß der Sozialisten zu lösen, die sie doch nur übers Ohr hauten, mußten die Anarchisten in die Syndikate eindringen. […] Die Arbeitersyndikate sollten wieder an die ›libertär-kommunistische‹ Gesellschaft angeschlossen werden, die das letzte Ziel der Anarchisten blieb« (Ebd.: 77f.).

Schließlich sieht Guérin in den in der russischen Revolution von 1905 entwickelten revolutionären Räten die organisatorischen Grundpfeiler einer »libertären Revolution«, eben weil sie Produktionsorte als Ausgangsbasen nahmen (Ebd.: 83ff.) und betrachtet die »apolitische« Revolution in Spanien ab 1936 als markantestes Beispiel für eine radikale Gesellschaftstransformation nach anarch@-syndikalistischen Vorstellungen, die auf eine starke Tradition aufbauen konnte (Ebd.: 118–128). *Selbstverwaltung* bleibt für Guérin das libertär-sozialistische Stichwort, mit welchem die Relevanz des anarchistischen Syndikalismus reaktiviert werden könne (Ebd.: 145–155).

Diese wird auch im derzeit aktuellsten deutschsprachigen

Buch zum Anarch@-Syndikalismus als wesentlicher Bezugspunkt gesehen, welcher von seiner Entstehungsgeschichte her zu verstehen ist. So setze der Syndikalismus

> »elementar an der materiellen Basis an. […] Im Widerspruch zu ihrem materialistischen Weltbild, setzte die marxistische Strömung ihr Hauptaugenmerk jedoch nicht auf den ökonomischen Bereich als Basis des gesellschaftlichen Seins und gesellschaftlicher Veränderung. Ausgerechnet auf den von ihnen daraus abgeleiteten, dem ›Überbau‹ zugehörigen politischen Bereich sahen sie ihr revolutionäres Kampfterrain. Sie wollten am Staat partizipieren und diesen schließlich übernehmen, was ihrer zentralistischen Ausrichtung entsprach. Im Gegensatz dazu hielt der anarchistisch orientierte Flügel der ›Internationale‹ an der Prämisse fest, durch ökonomische Kämpfe die Basis der Gesellschaft umzuwälzen; Zwischenziel war die direkte Arbeiterselbstverwaltung, ohne dabei die Strukturen des Staates zu übernehmen. Dies war nur möglich auf föderalistischer Grundlage, da der Staat als Ausdruck des politischen und militärischen Zentralismus angesehen wurde« (Döhring 2017: 20).

Stärker als andere sozialistische Strömungen generiert sich seine Transformationstheorie aus praktischen Auseinandersetzungen in der Klassengesellschaft. Trotz einiger Erfolge bei der gewerkschaftlichen Organisierung und Arbeitskämpfen, wirkt zumindest die Theorie des Anarch@-Syndikalismus veraltet. Demnach muss der Gehalt des anarch@-syndikalistischen Strebens nach Autonomie im Folgenden hauptsächlich anhand historischer Quellen rekonstruiert werden. Dank Arbeiten z.B. von Jule Ehms (2023) und Theresa Adamski wurde die geschichtswissenschaftliche Beschäftigung damit allerdings auch für den deutschen Kontext auf den neusten Stand gebracht.

Der schematische Dreischritt soll hier mit den Schlagworten *Sezession* der autonomen Gewerkschaftsbewegung, *Streik* und direkte Aktion zur Ermächtigung der Arbeiter*innenklasse und der *Selbstverwaltung* von Produktion und gesellschaftlichen Funktionen benannt werden. Damit geht es wiederum um

Analyse, distanzierende Kritik, selbstorganisierte und ermächtigende soziale Kämpfe und schließlich die präfigurative Fluchtlinie zur gesamtgesellschaftlichen Transformation. Als Quellen dienen dafür verschiedene Texte von Pouget (1903-1907/2014), Cornelissen (1907-1926/2015), Peiró (1931/1986) und Santillán (1936/1986), Rocker (1900-1945), Marcks (2018a, 2018b, 2019) sowie Schmidt/van der Walt (2009). 33

Sezession der autonomen Gewerkschaftsbewegung

3.4.1

Eine der prägenden Figuren der zweiten Welle *syndikalistischer Gewerkschaftsbewegung*, die mit der Gründung der französischen CGT diese Selbstbezeichnung annahm, war Fernand Pelloutier, welcher 1895 zum Sekretär der Föderation der Arbeitsbörsen gewählt wurde (Cornelissen 2015c: 65). Er beschreibt die Entstehung des Anarch@-Syndikalismus als ein eminentes Streben nach Autonomie im Sinne eines aktiven Verlassens der eingehegten Position der Gewerkschaftsbewegung. Sie begann 1892 mit einer Kritik an der Sozialgesetzgebung, welche der syndikalistischen Ansicht nach im Wesentlichen eine Verlagerung und Verdeckung von Ausbeutung darstellte. Im Kern beinhaltet dies eine Kritik am Modus der politischen Reformen (Pelloutier 1895/1972: 317).

Mit dieser strategischen Entwicklung ging auch eine zunehmende Abwendung von *der* Politik einher. Pelloutier schreibt angesichts »ihrer zunehmenden Schwächung und ihrer erfolglosen Bemühungen, die Politik, die vor allem für den einzelnen von Interesse ist, mit der Wirtschaft zu verbinden, die von gesellschaftlichem Interesse ist, begriffen die Gewerkschaften schließlich […], daß ihre Spaltung eine tiefere Ursache hatte als die Gegensätze zwischen den Politikern und das eine wie das andere […] aus der Politik herrührte« (Ebd.: 320). Aufgrund der wahrgenommenen Unwirksamkeit

sozialistischer Parteipolitik und ihrer Integration in den bürgerlichen Parlamentarismus, hinsichtlich der erwähnten Unzulänglichkeit der Sozialgesetzgebung

> »beschlossen die Gewerkschaften, sich von nun an jeder politischen Agitation zu enthalten, jede nicht rein ökonomische Erörterung unbarmherzig aus ihrem Schulungsprogrammen zu verbannen und sich ausschließlich dem Widerstand gegen das Kapital zu widmen. Der Lärm, der diesen Umschwung begleitete, drang indessen in die Öffentlichkeit. Die neue Devise: Keine Politik mehr! wurde in den Betrieben verbreitet […] Die Gewerkschaften schienen den Anarchisten jetzt genügend vorbereitet, um ihre Lehre aufzunehmen und zu befruchten, und sie kamen denjenigen zu Hilfe, die, endlich von der Bevormundung durch die Politik befreit, ihre Aufmerksamkeit und die ihrer Genossen auf die Beschäftigung mit den ökonomischen Gesetzen zu lenken« (Ebd.: 321).

Insofern in der erwarteten sozialistischen Revolution kein »reiner Anarchismus« verwirklicht werde, brauche es umso mehr Organisierung und Aktionen in der aktuellen historischen Situation, anstatt eine »totale Umwälzung« zu erwarten. Daher habe der Bundesausschuss der Arbeitsbörsen die Aufgabe »die Proletarier über die Sinnlosigkeit einer Revolution aufzuklären, die sich damit begnügt, eine Staatsform durch eine andere zu ersetzen, auch wenn es sich um einen sozialistischen Staat handelte« (Ebd.: 324).

Ein spezifischer theoretischer Grundgedanke der neuartigen autonomen Gewerkschaftsbewegung lag in der Doppelfunktion der Syndikate als Kampforganisationen der Arbeiter*innenklasse und Keimzellen einer neuen Gesellschaft. Dies übersteigt die Funktion von herkömmlichen Gewerkschaften zur Interessenaggregation und vertretung bei Weitem. Émile Pouget formulierte als erster diesen innovativen Anspruch, aus welchem ferner organisatorische und strategische Orientierungen anarch@-syndikalistischer Gruppierungen abgeleitet wurden: Das Syndikat sei

> »eine Gruppierung, wie sie den ›Reformisten‹ vorschwebt: in der Lage, den alltäglichen Kampf gegen die Unternehmer zu führen, um

> begrenzte Verbesserungen und Forderungen durchzusetzen. Doch darüber hinaus ist es auch die angemessene Gruppierung um die Enteignung der Kapitalisten und die Neuordnung der Gesellschaft zu vollziehen, welche sich die Sozialisten, in ihrem illusorischen Glauben an den Staat, von der Übernahme der politischen Macht erhoffen« (Pouget 2014a: 53f., vgl. Rocker 1947: 25).

Die Syndikate stellen in diesem Sinne explizit *keine* politischen Organisationen dar und verbinden Alltagskämpfe mit einer langfristigen Strategie. Damit soll der in sozialistischer *Politik* vorhandene Widerspruch zwischen Reform und Revolution produktiv aufgelöst werden, wodurch die Syndikate als *sozial-revolutionäre* Zusammenschlüsse prädestiniert seien. Mit dieser »doppelten Aufgabe« der Gewerkschaften werde das umfassende Ziel der Gesellschaftstransformation, für welche die Enteignung der Kapitalisten ein entscheidender Schritt sei, durch die spezifische Ausrichtung der Arbeitskämpfe um bessere Lebensbedingungen, bereits graduell verwirklicht (Pouget 2014b: 86ff.). Entscheidend sei aber die »soziale Umgestaltung« auf »direktem Wege« (Ebd.: 95). Pouget nach solle die »Produzentengruppe«

> »die Keimzelle der neuen Gesellschaft sein. Dass eine *wirkliche* gesellschaftliche Umgestaltung auf anderer Grundlage erfolgt ist undenkbar. Es ist daher unerlässlich, dass sich die Produzenten auf die Aneignung und Neuordnung, die auf sie zukommt, vorbereiten, weil sie die einzigen sind, die sie erfolgreich durchführen können. Was wir wollen ist eine soziale, keine politische Revolution. Das sind zwei gänzlich verschiedenen Erscheinungen, und die Taktiken, die zur einen führen, entfernen uns von der anderen« (Pouget 2014b: 97f., vgl. Pouget 2014a: 63).

Rocker stimmt dem später zu (Rocker 1947: 25) und verwendet ebenfalls den Begriff der »Keimzelle« (Rocker 1919, Rocker 1924c).

Selbst bei einer sozialistischen Mehrheit könne auf dem *politischen Weg* keine Neuordnung der Gesellschaft möglich werden. Angefangen bei der ökonomischen Basis sei diese von den Gewerkschaften selbst vorzunehmen sei, um perspektivisch

die Produktion und Verteilung zu übernehmen, wie auch der FAUD-Aktivist Fritz Kater (1926) beschreibt. Diese Argumentation erscheint konsequent bei der Annahme, dass die kapitalistische Klasse vollständig entmachtet und enteignet werden müsse, wozu der (bisweilen idealisierte) Generalstreik im Syndikalismus als Umschwungsereignis gilt. Pouget betont weiter, dass die Kampforganisation der syndikalistischen Gewerkschaft kein Selbstzweck sein darf, sondern die Konfrontation mit dem kapitalistischen System eingehen müsse. Die Gewerkschaft sei »in erster Linie eine Kampforganisation; ihre vordringlichste Aufgabe ist, permanent nach den Ursachen der sozialen Not zu suchen, sie zu studieren, zu bekämpfen, zu beseitigen« (Pouget 2014b.: 100). In Abgrenzung zu politischen Parteien stelle die autonome Gewerkschaftsbewegung die »*Partei der Arbeit*« dar, die sich an den »momentanen Erfordernissen des Kampfes« (Ebd.: 130) auszurichten habe. Gerade aufgrund der Schlichtheit seiner Theorie und durch die Betonung der praktischen Kämpfe, sei der Syndikalismus anderen sozialistischen Strömungen überlegen (Ebd.), wenn sie von einem verbindenden »Geist« geprägt wäre, wie Rocker ergänzt (Rocker 1928).

Um diesen Anspruch zu verwirklichen, wurde eine dezentrale und föderative Organisationsstruktur etabliert, in welcher es keine Führungsansprüche geben solle, sondern die »zur Koordinierung und Intensivierung des revolutionären Kampfes der Arbeiterklasse« (Pouget 2014c: 132) diene. Damit stelle die CGT »das genaue Gegenteil demokratischer Organisationen [dar], die durch ihren Zentralismus und Autoritarismus die Vitalität ihrer Sektionen ersticken« (Ebd.), während die CGT die Initiative und aktive Mitgestaltung ihrer einzelnen Mitglieder und autonomen Syndikate zulasse. So werde die angestrebte libertär-sozialistische Gesellschaftsform bereits vorweggenommen. Nach Rocker sei dies

> »ganz natürlich, denn der Sozialismus läßt sich nicht von oben herab dekretieren und durch Gesetze künstlich ins Leben zaubern. Er muß den Tiefen der Massen entspringen als Ergebnis ihres schöpferischen Könnens und Wirkens und sich seine eigene

> Organisation im Volke schaffen. In den Betrieben, auf den Feldern, in den Gruben, in den Werkstätten der Technik und Chemie, dort wird sich das neue Leben der Zukunft entwickeln. […] Hier sind die Kräfte am Werk, die allein imstande sind, eine neue Welt zu schaffen« (Rocker 1924c).

Die Metapher der Geburt einer neuen Gesellschaft wird im Anarch@-Syndikalismus in konkreten Vorschlägen ausgeführt, die sich aus der Abgrenzung des eigenen Verständnisses ergeben (→ 5.2.1). Sozialismus sei nicht die Erringung der politischen, sondern die eigenmächtige Erkämpfung der ökonomischen Macht – und damit die Ausschaltung aller politischen Machtapparate. Der revolutionäre Syndikalismus wäre »daher seinem ganzen Wesen nach antistaatlich und ausgesprochener Gegner jeder Herrschaftseinrichtung, unter welch neuer Maske sie sich immer verbergen möge« (Rocker 1924b). Ferner führt Rocker in diesem Zusammenhang aus, dass die Annahme, der Staat sei für den Übergang zum Sozialismus erforderlich, auf einem falschen Geschichtsverständnis beruhe, insofern die Anfänge einer zukünftigen, erstrebenswerten Gesellschaftsform nur von den heute bestehenden Organisationen ausgehend gedacht werden können. Statt mit der politischen Revolution ein neues »Unterdrückungssystem« aufzurichten, gälte es die Selbstorganisation der Arbeiterklasse zu fördern (Ebd.). In seiner Bezugnahme auf vermeintlich neue Theorien zu »Keimformen«, die innerhalb der kapitalistischen Gegenwart bereits die Logik utopischer Gesellschaftsformen beinhalten könnten, stellt Holger Marcks heraus, dass derartige Überlegungen wortwörtlich die syndikalistische Terminologie aufgreifen, ohne dies explizit zu machen oder sich dessen überhaupt bewusst zu sein (Marcks 2018a). Schmidt und van der Walt unterstreichen diesen Grundgedanken der syndikalistischen Bewegung, nach welchem die Gewerkschaften »the potential to perform a dual role [hatten]: defending and improving workers rights, incomes, and conditions in the present day; and acting as the key instrument in the destruction of the old order as well as the basic framework for worker self-

management of the means of production in the new one« (Schmidt/van der Walt 2009: 135). Um dies zu verwirklichen, gälte es, sich ausdrücklich von den »orthodoxen« Gewerkschaften abzugrenzen, der Entstehung überbordender Bürokratien entgegenzuwirken und sich nicht allein auf die unmittelbaren Themen, also auf die reine Interessenvertretung, zu fokussieren (Ebd.: 181).

Ein wichtiger Unterschied zur Doktrin sozialistischer Parteien seiner Zeit bestand bei der Genese des anarchistischen Syndikalismus in der Annahme der Pluralität der Subjekte und ihrer Interessen innerhalb der Arbeiter*innenklasse. Diese sollten gleichwohl zu einem gemeinsamen Klassenkampf aggregiert werden. Dieser Ausgangspunkt speiste sich aus den praktischen Erfahrungen von wiederholt auftretenden Interessendivergenzen verschiedener sozialer Gruppen in Arbeitskämpfen. Zugleich wurde von klar bestimmbaren Klassengegensätzen ausgegangen, anhand derer sich die Gewerkschaften organisieren müssten (Pouget 2014b: 86ff.). Entscheidend sei außerdem, dass die Gewerkschaftsmitglieder alle einzelne Persönlichkeiten blieben und sich auf Grundlage ihrer gemeinsamen Interessen vereinigten (Ebd.). Statt des demokratischen solle das syndikalistische Prinzip gelten, was sich u.a. in der Vergabe imperativer Mandate zeige. Mit dieser *anti-politischen* Ausrichtung sei es »folglich unmöglich, zwischen dem Kampf der Gewerkschaften und der Teilnahme am traurigen Geschäft der Politik eine Parallele zu ziehen – geschweige denn, beide zu verwechseln« (Pouget 2014b: 89). Organisationsschwierigkeiten in den Gewerkschaften führt Pouget demnach konsequenterweise auf das Vorhandensein von zu viel »Demokratismus« und das Andauern »politische[r] Irrtümer« zurück und schreibt davon, dem »politischen Virus« zu widerstehen (Ebd.: 90). Diesem Streben nach Autonomie von sozialistischen Parteien und parlamentarischer Demokratie liegt die Annahme der Gleichzeitigkeit von Pluralität und potenzieller Gemeinsamkeit der Interessen zugrunde, die erst durch Organisation und Aktion der Arbeiter*innenklasse hergestellt werden könne (vgl. Cornelissen 2015b: 57). Dieser

Aggregations- und Vermittlungsprozess sollte in den Syndikaten vollzogen werden, welche zur Erweiterung der Arbeiter*innenmacht dienen (Pouget 2014c: 107f.). In der »Partei der Arbeit«, könnten alle aufgenommen werden, auch wenn sie »seltsame philosophische oder politische Ansichten vertreten […] [wenn sie] zum Beispiel an irgendeinen Gott oder an den Staat [glauben] […]. [W]as man missbilligt, ist die Einmischung des Priesters oder Politikers, die beide die Spekulation mit dem Glauben anderer zu ihrem Lebensinhalt gemacht haben. (Ebd.).

Die syndikalistische Bewegung mobilisiere also im Unterschied zu allen anderen Zusammenschlüssen »Interessen, nicht Meinungen. Somit gibt es in ihrem Reihen zwangsläufig eine gemeinsame Perspektive« (Ebd.). Die daraus folgenden Konsequenzen, führt Pouget ferner aus: »Dieses Vermögen, individuelle Differenzen durch das Einvernehmen, das sich aus der Gemeinsamkeit der Interessen notwendig ergibt, zu neutralisieren, verschafft der Partei der Arbeit einen Vorteil in puncto Vitalität und Kampfkraft und bewahrt sie vor den Mängeln, mit denen die politischen Parteien behaftet sind« (Ebd.: 108), da sie eben nicht darauf abzielen, *Politik* zu machen. Anzumerken ist, dass dieses strategische Argument (oft unbewusst) an spezifische ideologisch-weltanschauliche Überzeugungen gekoppelt ist, welche mit Debatten darüber verknüpft sind, was Anarchismus eigentlich ist.[34] Entscheidend ist, dass in den sozialistischen Gruppierungen wesentliche anarchistische Prinzipien wie Dezentralität, Freiwilligkeit und Autonomie weiterhin vorhanden und praktiziert würden (Cornelissen 2015b: 56f.; vgl. Cornelissen 2015c: 70). Das Eintreten für die revolutionären Gruppen verdeutlicht eine Hinwendung zur *politischen Dimension*, womit Christiaan Cornelissen die Ansicht verwirft, dass der Syndikalismus »sich selbst genüge«. Jener richte sich dezidiert gegen politische Parteien, arbeite jedoch mit anderen Strömungen wie etwa der Genossenschaftsbewegung zusammen, die nicht aufgrund von ökonomischer Interessenkongruenz geformt werden (Cornelissen 2015c: 80f.). Der proletarische Standpunkt zeigen

sich im Syndikalismus auch dahingehend, dass dieser keineswegs für die »Abschaffung der Fabriken« eintrete, wie Werner Sombart behauptet. Vielmehr sei der »Kampf gegen die Maschine« vom »*Lohn*arbeiterstandpunkt« aus verständlich. Schließlich ginge es diesem nicht allein oder vorrangig um höhere Löhne, vielmehr um die Abschaffung der Lohnarbeit und bessere Lebensbedingungen generell (Ebd.: 73, vgl. Marcks 2018a, Mueller 2022).

In ihrer historischen Darstellung betonten Schmidt/van der Walt, dass sich die zu weiten Teilen syndikalistisch ausgerichtete »*broad anarchist tradition*« neben der Arbeiterklasse auch stets auf die Bauernschaft bezogen habe (Schmidt/van der Walt 2009: 6, 15f.). Die Kategorie *Klasse* sollte nicht missverstanden werden als

> »crude workerism that fetishises male factory workers in heavy boots and hardhats. The working class and peasantry are understood in expansive terms: the working class includes all wageworkers who lack control of their work, whether employed in agriculture, industry, or services, including casual and informal workers as well as their families and the unemployed; the peasantry includes all small farmers who are subject to the control and exploitation of other classes, including sharecroppers and labour tenants« (Ebd.: 7).

Demnach wären auch zeitgenössische Konzeptionalisierungen als »class struggle anarchism« unsinnig, insofern sie suggerierten, dass es sich hierbei um Varianten des Anarchismus handeln würde. Diesem sei jedoch per se ein klassenkämpferischer Ansatz inhärent. Eine wichtige Frage bliebe, wie der Syndikalismus jene proletarischen Klassen adressieren könne, welche außerhalb der Lohnarbeit stehen (Ebd.: 181).

Die Sezession der autonomen Gewerkschaftsbewegung beruht nicht auf dogmatischer Politikabstinenz, sondern auf historischen Erfahrungen. Nach der Französischen Revolution sei zu beobachten gewesen, wie sich die Arbeiter*innenklasse auf autonome Weise selbst organisierte (Pouget 2014a: 59f.).

Dadurch solle sie zu Selbst-Bewusstsein kommen, also ihre eigene Lage in der sozialen Hierarchie und gesellschaftlichen Konstellation begreifen und sich in der Rebellion gegen die auferlegten Lebensumstände ermächtigen.[35] Cornelissen vertritt eine nuanciert andere Ansicht in diesem Zusammenhang. Zwar stehe der moderne Anarchismus »praktisch in der Agitation als ›direkte Aktion‹, als das ›Selbsttun‹ der Massen, nicht nur im offenen Kampf gegen die Unternehmer, sondern auf jedem Gebiet des sozialen Lebens, im Kampf gegen die Staats- und Priesterherrschaft (z.B. als Antimilitarismus, Antiklerikalismus), unter gewissen Formen auch in der produktiven Assoziation u.s.w« (Cornelissen 2015b: 53). Doch darüber hinaus offenbare sich sein Streben

> »selbst auf politischem Gebiet gegenüber allen Parteien, ohne Unterschied (Straßenagitation gegen schlechte Gesetze, Massendemonstrationen für oder gegen gewisse politische Ereignisse, u.s.w.). Auf letzterem Gebiet gehen dabei die heutigen Anarchisten von der Voraussetzung aus, daß alle parlamentarischen Parteien von den starrsten Konservativen bis auf den Radikalen und den Sozialdemokraten desto eher bereit sind gewisse Uebelstände abzuschaffen, oder als Konzessionen kleine Verbesserungen durchzuführen, je mehr sie von außen durch den direkten Druck der Massen dazu gezwungen werden. Auf diese Weise hat die anarchistische Taktik auf jedem Gebiet allmählich den gleichen Charakter angenommen, den eines Strebens und Schaffens durch eigene Macht der Massen, und nicht durch die Aktion der Regierenden« (Ebd.: 53f.).

Im Unterschied zu Pouget versteift Cornelissen sich nicht darauf, »die« Politik generell abzulehnen. Sein Text ist auf 1908 datiert, während jener von Pouget von 1903 stammt. Möglich wäre daher, dass sich in diesem Zeitraum die Bezugnahme auf Politik im Anarch@-Syndikalismus allgemein verschoben hat. Wahrscheinlicher scheint zu sein, dass Cornelissen tatsächlich die Notwendigkeit der Betrachtung der politischen Dimension sah, wie bereits oben in seinem Plädoyer für von Gewerkschaften unabhängige revolutionäre Gruppen deutlich wurde. Doch auch jene sollten sich nicht auf

parlamentarischem Terrain bewegen, sondern ihre Gegner mit direkten Aktionen adressieren. Damit würden soziale Fortschritte unabhängig von ihrer gesetzlichen Kodifizierung erkämpft und der »Klassenkampf in die vorderste Linie« (Cornelissen 2015d: 107) gerückt werden.

Die Strategie, Druck auf die etablierte Politik auszuüben und damit keineswegs den Beschluss »guter Gesetze« abzulehnen, mutet fast schon wie jene von außerparlamentarischen Bewegungen an. Sie muss jedoch als antiparlamentarisch gelten, weil das Erkämpfen »guter Gesetze« nicht das Ziel des anarchistischen Syndikalismus ist und jene als Reaktion des Staates aufgrund von direkten Aktionen und der Selbstorganisation von unten erlassen werden. Daher hielten es die Syndikalist*innen »für ihre Pflicht, die in der gegenwärtigen Gesellschaft eingeführten schlechten Gesetze nicht im Parlament, sondern außerhalb desselben im freien sozialen Leben zu bekämpfen. Auch leihen sie gern jedem guten Gesetz ihre Hilfe, wie z.B. der internationalen Gesetzgebung betr. den Achtstundentag, aber sie tun es im täglichen Leben und durch direkte Tätigkeit in den Fabriken und Werkstätten« (Cornelissen 2015g: 157). Der Unterschied zu sozialen Bewegungen, die mit parteipolitischen Ansätze verwoben und verbunden sind, ist ein gradueller und löst das Spannungsfeld im Umgang mit Politik – im Unterschied zu einer dogmatischen Verweigerungshaltung – nicht auf. Interessanterweise hat Cornelissen auch ein anderes Demokratieverständnis als Pouget. Gegen den »brutal-antidemokratischen Aspekt« bürokratischer, hierarchischer Führungen (in politischen Parteien, wie im Staat selbst) mache sich eine »demokratisch-syndikalistische Opposition« bemerkbar (Cornelissen 2015e: 112). Damit stelle sich der Syndikalismus gegen die Sozialdemokratie, welche die Klassenmacht unterminiere. Die autonome Gewerkschaftsbewegung hätte in einem kurzen Zeitraum einen Aufschwung erlebt, weil sie den Widerwillen zahlreicher Arbeiter*innen gegen »die Politik« artikulierte (Ebd.: 114f.).

Auch Rocker bestimmt den Anarchismus in Abgrenzung zur

Sozialdemokratie, die nicht nur wegen ihrer »taktischen Methode«, sondern als »prinzipielle Gegensätze« hinsichtlich des Menschenbilds und des Verständnisses von Sozialismus zu unterscheiden seien (Rocker 1900). Parteien, die einen »politischen Kampf gegen die Bourgeoisie zu führen« (Ebd.) behaupten, lehnt Rocker ab, auch wenn die sozialdemokratischen Organisationen zweifellos eine enorme Machtbasis aufwiesen. »So entwickelte sich diese Partei überall, wo ihr größere Massen der Arbeiterschaft Heeresfolge leisteten, als ein Staat im Staate, und für lange Jahre war sie imstande, jede andere sozialistische Richtung mit planmäßiger und skrupelloser Rücksichtslosigkeit am Aufkommen zu verhindern« (Ebd.). Statt Mitgliederzahlen sind für Rocker die Qualität der sozialistischen Organisationen und die Herangehensweise an Konflikte in der Klassengesellschaft entscheidend, mit denen eben keine staatlichen Logiken adaptiert werden sollen. Daraus folge, wenn »die Eroberung der politischen Macht der Sozialdemokratie als die wichtigste Aufgabe erscheint, die der Verwirklichung des Sozialismus vorausgehen muß, so ist für den Anarchismus die Abschaffung jeder politischen Macht von ausschlaggebender Bedeutung« (Ebd., vgl. Rocker 1919). Neben dem Parlamentarismus lehnen Anarch@-Syndikalist*innen auch Nationalismus und Grenzziehung ab, befürworteten dagegen die direkte Aktion und wären international ausgerichtet, schreibt Rocker in der *Prinzipienerklärung des Syndikalismus* (Rocker 1919). Die Sezession solle im gezielten Aufbau anderer Organisations- und Aktionsformen erfolgen. Interessant ist, dass Rocker damit anstrebt, ein anderes *politisches* Bewusstsein zu erlangen.[36] Damit verschiebt sich seine Position leicht, womit er auf den Vorwurf reagiert, dass der Anarchismus apolitisch sei. Ganz im Gegenteil hat seine *anti-politische* Haltung direkte politische Implikationen. Zusammengefasst besteht die syndikalistische Annahme darin, dass eine sozialistische Wirtschaftsordnung

> »ihre natürliche politische Ergänzung vielmehr direkt in den Betrieben, in den verschiedenen Zweigen der industriellen und

> landwirtschaftlichen Berufe […] [hat und] im Rätesystem ihren vollendeten Ausdruck [findet]. Jedoch muß jede äußere Macht über den Räten und jede Beherrschung und Bevormundung derselben durch politische Parteien oder durch bestimmte Gruppen sozialistischer Berufspolitiker von vornherein ausgeschaltet werden, wenn die gesellschaftliche Reorganisation nicht vom ersten Schritte an gestört und auf staatskapitalistische Abwege geraten soll« (Rocker 1924b).

Das *Rätesystem* wird hier von Rocker also als adäquate politische Organisationsform angesehen, was beinhaltet, dass dieses von der Dominanz von Parteien oder Politiker*innen frei sein muss (vgl. Senft 2006: 40ff.). Ehemaligen Sozialdemokrat*innen wie Rocker wurde klar, dass eine Leerstelle entsteht, wenn mit einem »reinen« Syndikalismus die politische Dimension ausgeblendet wird. Rocker nimmt eindeutig Bezug auf die politische Dimension von sozialen Auseinandersetzungen und insistiert gleichzeitig darauf, dass Politik außerhalb der staatlichen Sphäre stattfinden soll. Das Anliegen, sich »die denkbar größte politische Bewegungsfreiheit innerhalb des heutigen Systems zu erkämpfen« (Rocker 1924b) verdeutlicht, dass er damit an einen anhaltenden Prozess denkt, der auf die Ausweitung von autonomen Handlungsspielräumen abzielt. Rocker betont, dass Versammlungsfreiheit, Streikrecht, Koalitionsrecht etc. nicht freiwillig vom parlamentarischen Staat gegeben, sondern erkämpft worden seien. Weil die Regierungen den Forderungen der Massen Rechnung tragen müssten, hieße diese,

> »Errungenschaften gleichgültig preisgeben, […] die Ergebnisse aller revolutionären Kämpfe der Vergangenheit preisgeben und die Geschäfte der Reaktion besorgen. Indem die Syndikalisten Tag für Tag den Kampf mit dem Unternehmertum für die Bessergestaltung der proletarischen Lebenslage führen, vergessen sie keinen Moment, dass alle diese Kämpfe letzten Endes darauf hinzielen müssen, der Lohnsklaverei ein Ende zu machen und die Gesellschaft auf der Basis des freiheitlichen Sozialismus neu aufzubauen. Und indem sie stets darauf bedacht sind, den Regierungen größere politische Bewegungsfreiheit und Möglichkeiten für ihre Propaganda abzutrotzen, verhehlen sie sich

> keineswegs, dass diese beständigen Kämpfe gegen den politischen Druck der Regierungen nur Etappen sind auf dem Wege, den Staat immer mehr aus seinen gegenwärtigen Positionen zu verdrängen, um ihn endlich aus allen Zweigen des wirtschaftlichen politischen und sozialen Lebens auszuschalten« (Ebd.).

Auch in dieser Formulierung spiegelt sich die anarch@-syndikalistische Doppelbewegung, in alltäglichen gewerkschaftlichen Kämpfen zugleich eine sozial-revolutionäre Perspektive zu sehen. Dabei setzt Rocker die politischen Parteien nicht gleich. Sie könnten einen gewissen Wert haben, wenn sie sich als reine Opposition verhalten: »Sie sind stets am besten, wenn sie rein kritisch, d.h. rein negativ wirken können, und das ist immer der Fall, solange sie als hoffnungslose Minderheiten einem despotischen System gegenübertreten und durch ihre Agitation eine zersetzende Wirkung ausüben« (Rocker 1924c). An der Regierung werden sie aber zu »Sklaven desselben Machtapparates, den sie angeblich nur erobern wollten« (Ebd.). Rockers Herangehensweise kann somit als ein Plädoyer für die Möglichkeit einer herrschaftsfreien Politik gesehen werden (vgl. Rocker 1947: 3, 30). Er besteht darauf, dass der Anarch@-Syndikalismus keineswegs apolitisch sei und seine Anhänger

> »kein Interesse an der politischen Struktur der verschiedenen Länder und konsequenterweise kein Interesse an den tagespolitischen Kämpfen besäßen. Diese Vorstellung ist gänzlich falsch und entspringt entweder völliger Ignoranz oder vorsätzlicher Verdrehung der Tatsachen. Es ist nicht der politische Kampf als solcher, der die Anarchosyndikalisten von den modernen Arbeiterparteien grundsätzlich und taktisch unterscheidet, sondern die Form des Kampfes und die Ziele, die er anstrebt« (Ebd.: 29).

Anarch@-Syndikalist*innen mangele es nicht an »Sympathie für den politischen Kampf im allgemeinen« (Ebd.: 30), eher hätten sie Erfahrungen damit, dass er die »schwächste und hilfloseste Form« der Handlungsmöglichkeiten von Arbeiter*innen wäre. Des Weiteren fungiert der Parlamentarismus in der bürgerlichen Demokratie als Vermittlung zur

Bestandssicherung, weswegen der Klassenantagonismus mit ihm nicht aufgehoben werden könne (Ebd.: 31).

Dass diese Einstellung im anarchistischen Syndikalismus weit verbreitet war, ist auch bei Diego Abad de Santillián zu sehen. Dieser weist u.a. auf die Absurdität der Benennung der zweiten spanischen Republik als »sozialistische« hin. Im Parlament könne keine »Republik der Arbeiter« geschaffen und per Dekret eingeführt werden. Vielmehr könne diese nur von jenen selbst, außerhalb des staatlichen Zugriffs, erkämpft werden (de Santillián 1986: 103f.). Daher könne der Privatkapitalismus nur überwunden werden, wenn kein Staatskapitalismus als vermeintlicher Zwischenschritt eingeführt wird, weswegen Demokratie in konkreten Beziehungen und an greifbaren Orten realisiert werden müsse (Ebd.: 106). Dies verlange eine weitgehende Organisation der Gesellschaft entlang von Produktionsstätten und -ketten. Für de Santillián stellt es keinen Widerspruch dar, Politik außerhalb des Staates zu denken. Ganz im Gegenteil argumentiert er für die Ablehnung des Staates aus politischen Gründen:

> »Politisch müssen wir selbstverständlich die Vorherrschaft eines Komitees, einer Partei oder einer vorgegebenen Richtung ablehnen. Das heißt, wir müssen auch den Staat als eine Einrichtung darin einschließen, die Gehorsam von allen – mit deren Zustimmung oder auch nicht – verlangt. Ohne diesen Staat und die von ihm diktierten Gesetze abzulehnen, kann es keine wahre Revolution und sozialen Wohlstand geben« (de Santillian 1986: 143).

Damit stimmt er mit Malatesta überein, der unter »politischem Kampf […] den Kampf gegen die Regierung« (Malatesta 2017: 242) versteht. Dies zeige insbesondere auch der Verlauf der russischen Revolution, in welcher

> »[d]ie Politik des Staates […] den Sozialismus zerstört […] [hat und Russland] zu einem Idealbild für Bürokraten […] [und zu einer] imperialistische[n] Macht unter anderen Mächten [wurde], […] die so wenig mit Sozialismus und den Idealen des Proletariats zu tun hat wie jeder andere Staat auch. Diese Entwicklung mag manchen überraschen, uns aber nicht, denn wir haben ständig durch Kritik auf

> diese Gefahr verwiesen. Einmal mehr bestätigt die Geschichte unsere Ansichten. Die Politik des Staates läßt sich mit Sozialismus so wenig vereinbaren wie Wasser mit Feuer. Wenn eines den Sieg davonträgt, unterliegt das andere und umgekehrt. Sozialismus kann nur geschaffen werden, wenn gleichzeitig der Staat zerstört und Institutionen des Volkes errichtet werden, die die direkte Kontrolle über Produktion und Verteilung übernehmen« (de Santillian 1986: 149, vgl. Cornelissen 2015g: 155).

Auch im Rahmenprogramm der CNT, wie es auf dem Kongress von Zaragossa 1936 – während des Eintretens in die soziale Revolution – verabschiedet wurde, heißt es:

> »Wir alle müssen bedenken, daß es absurd wäre, die Gesellschaft der Zukunft mit mathematischer Präzision konstruieren zu wollen, denn oftmals besteht zwischen Theorie und Praxis ein wahrer Abgrund. Deshalb verfallen wir nicht dem Irrtum der Politiker, die endgültige Lösungen für alle Probleme präsentieren, Lösungen, die dann in der Praxis mit Getöse in sich zusammenbrechen. Die Politiker scheitern, weil sie, ohne die Entwicklung des menschlichen Lebens selbst zu berücksichtigen, glauben, daß eine einzige Methode für alle Zeiten gelten könne« (Rahmenprogramm 1986: 169).

Den Anhänger*innen des historischen Anarch@-Syndikalismus schien das, was sie mit Politik assoziierten, zutiefst suspekt und fremd zu sein.

In diesem Sinne halten Schmidt und van der Walt auch fest: »Since its emergence, socialism has been divided into two main tendencies: libertarian socialismus, which rejects the state and hierarchy more generally; and political socialism« (Schmidt/ van der Walt 2009: 6). Zugleich stellt sich ihnen die Frage des Umgangs von Anarch@-Syndikalist*innen mit der politischen Dimension als eine Schlüsseldebatte dar. Es geht um die Frage »of whether anarchists and syndicalists need political groups dedicated to the promotion of the ideas of the broad anarchist tradition, and if so, what form such groups should take« (Ebd.: 22). Die meisten Anarchist*innen befürworteten demnach einen organisatorischen Dualismus zwischen populären gewerkschaftlichen Massenorganisationen und ideologisch

überzeugten politischen Gruppierungen. Demgegenüber bestand die Fraktion derjenigen, welche für eine Einheit von ökonomischer und politischer Dimension in der autonomen Gewerkschaftsbewegung plädierten. So heißt es bspw. in der Präambel des Programms der syndikalistischen Industrial Workers of the World 1937: »The IWW is not anti-political. Nor is it non-political. It is ultra-political« (zitiert in: Ebd.: 141).[37]

Aus ihrer Untersuchung ziehen die beiden Autoren daher die Schlussfolgerung, Syndikalismus wäre »profoundly political, and takes the state very seriously indeed. Taken to its logical conclusion […], all mass anarchism amounts to a project of taking power in society and creating a coordinated system of stateless governance; this is especially true of syndicalism« (Ebd.: 203). Für das System eines »staatenlosen Regierens« gäbe es verschiedene Konzepte und Bezeichnungen, die letztendlich stets zum Grundgedanken der föderalen Selbstverwaltung zurückführen. Die Erfahrung bestätigte, worauf scharfsinnige Beobachter*innen wie Malatesta (2014: 150–161) kritisch hingewiesen hatten: Die Gewerkschaftsbewegung sei für sich genommen eben nicht vor Bürokratismus, bloßer Interessenvertretung und Reformismus gefeit. Anders gesagt, geschah ihre sozial-revolutionäre Ausrichtung nicht eo ipso, sondern musste von ideologisch überzeugten politischen Aktivist*innen vorangebracht werden.[38] Dies spiegelte sich archetypisch auch in der Praxis des Verhältnisses der syndikalistischen Confederación Nacional del Trabajo (CNT) und der anarchistischen Federación Anarquista Ibérica (FAI) wider. Im Spannungsfeld zwischen Anti-Politik und Politik plädieren Schmidt/van der Walt (2009: 244) für Politik.

Von der direkteren Betrachtung des Politikverständnisses im anarchistischen Syndikalismus ausgehend, lohnt sich ein genauerer Blick auf das Streben nach Autonomie, welches als kontinuierlicher Prozess verstanden werden muss und sich auf eine *Geschichte von unten* gründet. Den Marxist*innen warfen sie vor, die bürgerliche Geschichtsschreibung und damit ein bürgerliches Revolutionsverständnis mit einer – in ihren

leninistischen Ausprägungen – »jakobinischen« Ausrichtung zu übernehmen (Kropoktin 1982., vgl. Rocker 2012). Pouget beschreibt den langen Prozess des Erringens von Autonomie so:

> »Das ganze 19. Jahrhundert hindurch bemühte sich das Proletariat, sich in seinem Kampf vom rein politischen Vorgehen der bürgerlichen Parteien freizumachen. Das kostete beträchtliche Mühe, da die Bourgeoisie das Proletariat, auf dessen Zustimmung oder Duldung sie angewiesen ist, um ungehindert regieren zu können, nicht nur bekämpfte und massakrierte, wenn es sich gegen seine Ausbeuter auflehnte, sondern auch durch eine schlaue Erziehung gefügig zu machen versuchte, um es zugleich von der Beschäftigung mit ökonomischen Fragen abzubringen und ihm die Illusion des Demokratismus einzupflanzen« (Pouget 2014a: 54f.).

Den Ausgangspunkt bildet die historische Erfahrung der bürgerlichen Reaktion gegen das autonome Handeln der Arbeiter*innenbewegung, die jener auch im demokratischen Gewand entgegenschlug (Pouget 2014a: 55, vgl. Cornelissen 2015c: 90f.). Zugleich erstarkte die Selbstorganisation von unten und übte durch ihre relative Autonomie Druck auf die Regierungspolitik aus, wie Pouget (2014c: 125–128) und Cornelissen (2015c: 65, Cornelissen 2015a: 39ff.) an mehreren Kongressen von Gewerkschaften und Anarchist*innen zwischen 1888 und 1907 zeigen. Der Gedanke der Autonomie war von jenen Anarchist*innen gezielt in die Gewerkschaftsbewegung hineingetragen worden, die unzufrieden mit den dogmatischen Streitereien in der anarchistischen Szene-Politik waren. Viele von ihnen übernahmen fortan leitende Aufgaben in den Syndikaten (Pouget 2014a: 52). Die Entstehung des Anarch@-Syndikalismus kann somit als Fusion von Nur-Gewerkschafter*innen, enttäuschten Partei-Sozialist*innen und pragmatischen Anarchist*innen verstanden werden (Cornelissen 2015c: 66), wobei das Streben nach Autonomie in dieser spezifischen Konstellation eine Art Sogwirkung entfaltete. Cornelissen erläutert dabei, dass es beim gewerkschaftlichen Anti-Etatismus ums Prinzip, nicht aber ums Dogma gehen soll, wird bei Cornelissen deutlich, der schreibt, ähnlich wie bei den christlichen Geboten ginge es um eine

Tendenz, »als Streben in eine bestimmte Richtung« (Cornelissen 2015c: 77). Diese Aussage ist überraschend, insofern in ihr – ähnlich wie bei Sorels Mythos (1908) – die Funktion der Utopie einer herrschaftsfreien Gesellschaft zur Inspiration von radikalen und autonomen sozialen Bewegungen betont und offengelegt wird, um mit ihr ganz konkrete Schritte gehen zu können. Damit gehe es auch um die Qualität von Organisationen und Aktionen, statt etwa dem alleinigen Schielen auf Mitgliederzahlen und Finanzmittel, wie es die deutschen Gewerkschaftsführer betreiben würden (Cornelissen 2015e: 116f.). Bei den syndikalistischen Autonomiebestrebungen handele es sich also um eine bestimmte Strategie, mit welcher die Bedeutung von selbstorganisierten Gruppierungen betont werde, die alternative Konzepte, Vorstellungen, Praktiken, Organisationsformen usw. hervorbringen, was sich historisch auch an anderen sozialen Bewegungen zeigen lasse (Cornelissen 2015g: 156).

Dies führt wiederum zur Ambivalenz im Umgang mit Politik zum Vorschein, die sich erst aus der Distanz zur Herrschaftsordnung und der (organisierten) Autonomie ergibt. Laut Rocker stellten die Gewerkschafter*innen fest, »dass die Teilhabe an der Politik der Nationalstaaten die Arbeiterbewegung kein bisschen näher zum Sozialismus brachte, sondern in großem Maße geholfen hatte, den Glauben an die Notwendigkeit von konstruktiven sozialistischen Aktivitäten zu zerstören. Was aber am allerschlimmsten ist: Sie beraubte die Menschen ihrer Initiative, indem sie ihnen vortäuschte, dass das Heil immer von oben kommt« (Rocker 1947: 24). Ihre Emanzipation kann also nur durch die proletarischen Klassen selbst geschehen, wie auch van der Walt und Schmidt schreiben. Soziale Bewegungen sollen eine wirkliche Gegenmacht und -kultur zur herrschenden Klasse darstellen, den Staat konfrontieren und perspektivisch ersetzen (Schmidt/van der Walt 2009: 7, 139).

3.4.2

Streik und direkte Aktionen zur Ermächtigung der Arbeiter*innenklasse

Wie schon erwähnt wurden im anarchistischen Syndikalismus spezifische Formen revolutionärer Alltagskämpfe entwickelt. Pouget unterstreicht, dass Reform und Revolution nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, in den syndikalistischen Gewerkschaften beides zusammenkomme und damit das Verständnis von sozialer Revolution geprägt werde (Pouget 2014c: 96). Gleiches betreffe Versuche der Einhegung von Gewerkschaften durch Rechtsordnungen und Vereinswesen.

> »Doch dass die Gewerkschaften den Segnungen, die die Regierung ihnen angedeihen lassen will, mit gehörigem Misstrauen begegnen, heißt noch lange nicht, dass sie den Kampf für begrenzte Verbesserungen ablehnen. Doch sollen diese Verbesserungen real sein. Deshalb ziehen sie es vor, sie nicht als Gnadengeschenk der Regierenden in Empfang zu nehmen, sondern sie durch direkte Aktionen selbst zu erkämpfen. Wenn, was vorkommt, die geforderte Verbesserung von einer Gesetzesänderung abhängt, werden die Gewerkschaften versuchen, sie durch *Druck von außen* auf die Regierung zu erzwingen, nicht indem sie Abgeordnete in die Parlamente schicken, die in diesem Sinne tätig werden sollen […]« (Ebd.: 97).

Die Effektivität dieser Strategie, welche maßgeblich durch Anarchist*innen mitentwickelt wurde, bewirkte in der Folge auch eine Erneuerung der anarchistischen Szene: So preisen »die modernen Anarchisten alle Mittel an, die man unter dem Ausdruck der ›direkten Aktion‹ zusammenfaßt: Streiks, Boykotts, systematische Obstruktion […], Sabotage. Aber das von den revolutionären Gewerkschaften gegebene Beispiel konnte nicht anders als auch in den revolutionären Gruppen nachzuwirken« (Cornelissen 2015b: 53). Die realen Entwicklungen in den sozial-revolutionären Gewerkschaften überrollten die anarchistische Theorie, welche nach Einschätzung der Syndikalist*innen massenhaft praktisch umgesetzt wurde. Dies setzt allerdings voraus, den

revolutionären Kurs beizubehalten, weswegen sich Cornelissen u.a. dagegen ausspricht, sozialistische Kollektivbetriebe zu gründen, welche nur in einzelnen Sparten mit kapitalistischen Unternehmen konkurrieren könnten. Es brauche den syndikalistischen Kampf in diesen, der schließlich zu ihrer Übernahme führen solle (Cornelissen 2015c: 81f., vgl. Cornelissen 2015g: 158f.). So positioniere sich der revolutionäre Syndikalismus zwischen dem sozialdemokratischen Reformismus und den oft marginalen und exklusiven Gruppen der Anarchist*innen, welche oftmals »außerhalb des wirklichen Lebens« (Cornelissen 2015g: 152) standen. In diesem Sinne kann der Anarch@-Syndikalismus als sozialistische, antiautoritäre und sozial-revolutionäre Massenbewegung verstanden werden. Er löse damit den Widerspruch auf, dass eine Mehrheit der sozialistischen Bewegung für Autonomie und Selbstermächtigung eintrete, während ein großer Teil zugleich die marxistischen Theorien verinnerlicht habe (Ebd.: 153). Sinngemäß habe es zuvor an einer sozial-revolutionären Theorie gefehlt, die sich aus den wirklichen sozialen Bewegungen speist und wieder in sie mündet. Dahingehend gälte es darauf aufmerksam zu machen, »dass die Kritik der revolutionären Syndikalisten heutzutage nicht bei der Aktion der Sozialdemokraten und den reformistischen Gewerkschaften Halt macht, sondern sich ebenso gegen die ›Bolschewisten‹ und ihren ›Staatskommunismus‹ wendet, der zu dem ›Staatssozialismus‹ oder ›Staatskapitalismus‹ führt« (Ebd.: 154).

Besonderen Wert legt Cornelissen auf Fragen nach »einer *organisatorisch geregelten konstruktiven Tätigkeit*« (Cornelissen 2015i: 195), meint also, dass der Fokus auf Propaganda der letzten 40 Jahre nicht weiterführe, da die Arbeiter*innen diese »nicht interessant« fänden. Vielmehr würden sie sich dafür interessieren, *wofür* Anarchismus und Syndikalismus stünden und welche »*organisatorische* und *praktische positive* Arbeit [sie] leisten können« (Ebd.: 196). Das Kernelement solle dabei die Übernahme der Industrie in Selbstverwaltung sein, was ebenso für andere gesellschaftliche Institutionen gälte (Ebd.: 197, vgl.

Schmidt/van der Walt 2009: 136, Rocker 1947: 6). Erneut betont Rocker in diesem Zusammenhang, dass die »Behauptung, dass der Staat solange bestehen bleiben muss, bis die Gesellschaft nicht in feindliche Klassen gespalten ist, […] im Lichte aller historischen Erfahrungen, wie ein schlechter Scherz« (Ebd.: 7) erscheine. Damit sei aber auch die Frage zu klären, wie Führung geschehen könnte, denn es reiche nicht – wie etwa Malatesta – zu sagen, dass Anarchist*innen niemanden anführen wollen (Cornelissen 2015i: 201). Marcks meint daher, »Großes verändert sich nur in der Kulmination vieler kleiner Prozesse, die für die Neuordnung einer komplexen Gesellschaft zu durchlaufen sind. In diesem Sinne gibt es ›keine Abkürzungen‹ auf dem Weg zu einer sozialeren Welt« (Marcks 2019).

In diesem Ansatz spiegeln sich laut Schmidt und van der Walt zwei Hauptanliegen des »Massenanarchismus« wider, innerhalb dessen der Syndikalismus der größte Strang sei: Erstens, dass unmittelbare Verbesserungen der Lebenssituationen der proletarischen Klassen zu ihrer Organisierung und ihrem Selbstvertrauen in ihre Fähigkeiten beitrügen und zweitens, dass die Gewerkschaften damit eine führende Rolle in revolutionären Kämpfen einnehmen und zugleich die Keimzellen der neuen Gesellschaft in sich tragen könnten (Schmidt/van der Walt 2009: 134). Nachvollziehbar ist, dass diese Position im Gegensatz zu jener des insurrektionalistischen Anarchismus mit seinen maximalistischen Bestrebungen steht (Ebd.: 138). Reformen sollten jedoch errungen werden, um damit weiterzugehen. Damit werde einerseits die Behauptung von marxistischer Seite zurückgewiesen, der Syndikalismus wäre auf einen Ökonomismus reduziert und andererseits den Insurrektionalist*innen entgegnet, Gewerkschaften könnten nicht revolutionär sein (Ebd.: 202).

Anschließend an das anarch@-syndikalistische Verständnis von sozialer Revolution, kann deren Umsetzung in direkten Aktionen und Selbstorganisation *als praktizierte Politik der Autonomie* besprochen werden. Schließlich hätten die damit

verbundenen Praktiken und Prinzipien auch schon den Beschlüssen der Ersten Internationalen zugrunde gelegen. Die syndikalistische Bewegung setze jene fort, ohne politisch zu verkrusten und sich in ideologische Grabenkämpfe zu verstricken (Pouget 2014b: 93f.). *Direkte Aktion* bedeutet ihrem ursprünglichen anarch@-syndikalistischen Verständnis nach, dass

> »die Arbeiterklasse in ihrem ständigen Aufbegehren gegen die bestehende Ordnung nichts von Außenstehenden, von ihr äußerlichen Mächten oder Kräften erwartet, sondern dass sie ihre eigenen Kampfbedingungen erzeugt, ihre Aktionsmittel aus sich selbst schöpft. Es bedeutet, dass sich gegen die heutige Gesellschaft, die nur den *Bürger* kennt, fortan der *Produzent* erhebt. Und dass dieser Produzent, in der Erkenntnis, dass sich jede Form des sozialen Zusammenlebens auf ihr jeweiliges Produktionssystem stützt, versucht, die kapitalistische Produktionsweise direkt zu attackieren, um sie zu verändern, den Unternehmer zu beseitigen und dadurch seine Souveränität am Arbeitsplatz zu erreichen – die wesentliche Voraussetzung für den Genuss realer Freiheit« (Pouget 2014d: 137, vgl. Cornelissen 2015e: 110).

Mit der *direkten Aktion* geht es nach Pouget um die Aneignung von Initiative bei gleichzeitiger Unabhängigkeit der Arbeiter*innenklasse. Damit werde das Autoritätsprinzip attackiert und somit entpuppe sich die direkte Aktion als »authentische Verkörperung des Freiheitsprinzips, seine Verwirklichung in den Massen: nicht länger durch abstrakte, vage und unklare Formeln, sondern in klaren und praktischen Konzepten, die jenen Kampfgeist erzeugen, der das Gebot der Stunde ist. Das ruiniert den Geist der Unterwerfung und des Sichfügens, der die Einzelnen lähmt und zu willigen Sklaven macht, und befördert den Geist der Revolte, der die menschlichen Gesellschaften beflügelt« (Ebd.: 136f., vgl. Cornelissen 2015d: 94). Jedenfalls sei die direkte Aktion »die normale Funktionsweise der Syndikate, ihr wesentliches Charakteristikum« (Pouget 2014d: 137), der gewerkschaftliche Kampf in seiner gebündelten »Reinform«, ohne »Vermischungen« und »Kompromisse mit dem Kapitalismus,

ohne die Techtelmechtel mit den Bossen, von denen die Apologeten des ›sozialen Friedens‹ träumen, ohne Beziehungen zur Regierung, ohne Einschaltung von ›Vermittlern‹ in die Debatte« (Ebd.: 140).

Im Kontext des Syndikalismus verstanden, nimmt Cornelissen eine fast außerparlamentarische Perspektive ein, wenn er ferner schreibt, natürlich wäre »die Anwendung der direkten Aktion zur Beeinflussung der Regierungskörper und zur Unterstützung guter oder zur Bekämpfung schlechter Gesetze nicht ausgeschlossen. Aber auch hier bleibt sie *Aktion* im *wirklichen Leben* und nicht im Parlament, und offenbart sich in einem Druck auf alle politischen Parteien ohne Unterschied« (Cornelissen 2015c: 86). Statt politischer Repräsentation und gewerkschaftlicher Stellvertretung solle mit direkten Aktionen die Eigenmächtigkeit der Arbeiter*innen angesprochen und gefördert werden. Tatsächlich wären Taktiken und Methoden der direkten Aktion nicht an eine Gewerkschaftstheorie gebunden, sondern fänden sich einfach als Begleiterscheinungen von Arbeitskämpfen (Cornelissen 2015e: 122) – weswegen sie allerdings auch schwer zu erfassen seien. Hinsichtlich der Aktionsformen, wie auch der Selbstorganisation werden sich die praktischen Lösungsansätze, die »kleinste[n] Mittel« durchsetzen (Cornelissen 2015f: 139). Dadurch würden bereits die Fähigkeiten für die Übernahme der Produktionsmittel erlernt, wobei ihre Kontrolle durch die Arbeiter*innen weit bessere Produktionsbedingungen gewährleiste als etwa der oktroyierte Taylorismus (Cornelissen 2015h: 180). Die *Strategie der Selbstorganisation* unterscheidet sich von der politischen Dimension, doch ist die folgende Aussage so zu verstehen, als könnte erstere auf letztere ausstrahlen: »Auf politischem Gebiet werden die freiheitlichen Kommunisten und Anarchisten gewiß nicht viel Bedeutendes leisten können. Jedoch sollen sie auch hier die Prinzipien von Freiheit, Autonomie und Föderalismus hochhalten« (Cornelissen 2015i: 204, vgl. Peiró 1986: 40ff.).

Diese Einsicht weiterverfolgend, sieht Marcks in neueren linken Transformationstheorien, welche »Keimformen«,

»präfigurative Politik« und »Beziehungsweisen« (→ 5.4.2) thematisieren, die jeweils gegen die staatlich-kapitalistische Gesellschaftsform aufgebaut werden sollen, eine implizit syndikalistische Herangehensweise. Damit behauptet er sogar, die »Linke vollzieht daher per definitionem eine Wende zum Syndikalismus, ohne diese explizit zu machen« (Marcks 2018a). Als »Set« von syndikalistischen Organisationsformen und Praktiken versteht er »eine aufbauende Sozialtechnik, die strategisch zwischen Realität und Utopie vermitteln kann« (Ebd.: 3). Die syndikalistischen Formen der direkten Aktion und Selbstorganisation wären daher als eine strategische »Interaktion mit der Realität, die auf Handlungsmacht abzielt« (Marcks 2019) zu verstehen, welche die Rahmen der Handlungsspielräume erweitere. Leider bliebe das Transformationsverständnis der »linken Szene«, häufig »ein magisches, in dem Handlungsmacht als Mysterium daherkommt« (Ebd.). Um Selbstorganisation zu ermöglichen, gälte es für Marcks ferner vom »marxistischen Dogma von der Gewerkschaftseinheit Abstand [zu] nehmen und alternative Gewerkschaften [zu] befürworten. Denn dass die etablierten Gewerkschaften mit ihren hierarchischen Zentralapparaten als Keimformen einer egalitär-sozialistischen Gesellschaft dienen könnten, würde wohl kaum jemand behaupten« (Marcks 2018a). Autonome Gewerkschaften seien für derartige Transformationsbestrebungen eine »geeignete Entwicklungsstätte«, insofern sie an konkreten Interessen ansetzen würden und ideologisch »nicht so voraussetzungsreich« wie unbeständige politische Gruppen wären (Ebd.). Diese potenziell »erfolgreiche *transformatorische* Basisorganisierung« diene der Mobilisierung und Ermächtigung von Menschen, um Kämpfe zu gewinnen und eine »Gegengesellschaft« mit einer echten Gegenmacht zu ermöglichen, welche kein Szeneprojekt, sondern eine Massenbewegung sein soll (Marcks 2018b). Damit kommt Marcks zu einem Agieren in Widersprüchen, welches als paradox bezeichnet werden kann. Es gälte nicht, »die Utopie in die Wirklichkeit zu pressen, sondern in der Auseinandersetzung

mit dieser zu einer neuen zu kommen. Die syndikalistische Revolte ist daher relativ; sie hat die gegenwärtigen Möglichkeiten im Blick […]. Sie weicht den Widersprüchen nicht aus, sondern arbeitet mit ihnen – um sie zu überwinden« (Ebd.). Dies könnte mit einer strategischen »Meso-Politik« gelingen, die verschiedene Ebenen miteinander verbinde und ausgehend von gewerkschaftlichen Organisationen, greifbare und vermittelbare Vorstellungen von Transformation entwickle (Ebd.).

Dies strebe nach Schmidt und van der Walt der »Massenanarchismus« an (Schmidt/van der Walt 2009: 21). Die Diskussion um direkte Aktion und Selbstorganisation führt zu jener um das Politikverständnis zurück. In diesem Zitat wird die Entgegensetzung von ›direkter‹ zu ›politischer‹ Aktion deutlich. Statt letzterer könne man von »politischen Kämpfen« sprechen, die sich eben nicht auf den Staat beziehen (Ebd.: 138).

Die autonome Organisationsform der syndikalistischen Gewerkschaft zielt auf die Ermächtigung und Aktivierung ihrer Mitglieder ab, um Klassenkämpfe mittels direkter Aktionen zu führen. Verbunden mit dem Anspruch, zugleich »Kampforganisation« und »Keimzelle der neuen Gesellschaft« zu sein, wird der Bewusstseinsbildung und Subjektbildung ihrer Anhänger*innen großer Wert beigemessen. Diese spezifische Form der *Erziehung* wird im anarchistischen Syndikalismus als unmittelbar mit der eigenen Praxis verknüpft gedacht. Damit wird die Position zurückgewiesen, dass der Weg zu einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform *allein oder vorrangig* durch Bildung und Aufklärung zu erreichen wäre (Malatesta 2014i: 205), wenngleich es galt, die »eigene autoritäre Erziehung« (Malatesta 2014a: 49) und die Unwissenheit der Ausgebeuteten zu beseitigen und Selbstbestimmung zu fördern (Malatesta 2014h: 197). Die Formulierung von Pouget kann in diesem Zusammenhang als paradigmatisch betrachtet werden:

> »Die direkte Aktion hat somit einen unvergleichlichen erzieherischen Wert: sie bringt den Leuten bei, wie man denkt, entscheidet, handelt.

> Sie kultiviert die Unabhängigkeit, fördert die Individualität und ermuntert zur Initiative, deren Antrieb sie ist. Und dieses Übermaß an Vitalität, an ›Ich‹-Erweiterung bildet keineswegs einen Widerspruch zur ökonomischen Solidarität, die die Arbeiter untereinander vereint, denn es steht den gemeinsamen Interessen ja nicht im Wege, sondern bringt sie in Einklang und bestärkt sie […].
>
> Die direkte Aktion befreit also den Menschen aus dem Würgegriff von Passivität und Willenlosigkeit […]. Sie lehrt ihn, zu wollen, anstatt sich aufs Gehorchen zu beschränken, seine Souveränität auszuüben, anstatt seinen Teil davon an einen Delegierten abzutreten. Auf diese Weise kehrt sie die gesellschaftliche Grundtendenz um, sodass die menschlichen Energien, anstatt sich in unseliger und deprimierender Untätigkeit zu erschöpfen, in rechtschaffener Anwendung den Nährboden finden, den sie für ihr kontinuierliches Wachstum brauchen« (Pouget 2014d.: 142f.).

Die Bewusstwerdung der Arbeiter*innen über ihre eigene Lage und die gesamtgesellschaftliche Situation sei ein Baustein für ihre Emanzipation, wenn sie im Zusammenhang mit der Praktizierung von Solidarität und Revolte gesehen werde, welche zugleich der Vereinzelung entgegenwirkten. Das eigentliche Ziel bleibe aber letztendlich die Vergesellschaftung des Reichtums durch die Arbeiter*innenklasse selbst (Pouget 2014b: 79). Weit davon entfernt, bloß rebellischer Reflex zu sein, handele es sich hierbei um eine strategische Überlegung (vgl. Pouget 2014d: 138f.).

Im Anarchismus werden die Menschen nicht wie in der marxistischen Sozialdemokratie auf ihre Rolle als Lohnarbeiter*innen in der kapitalistischen Gesellschaft reduziert, stellt Rocker heraus und verbindet auf diese Weise ethische mit strategischen und organisatorischen Aspekten: »Der Ausgangspunkt seiner Betrachtungen über das Wesen der Gesellschaft ist der einzelne, das Individuum. Nicht das Individuum als abstrakter Schattenbegriff, losgelöst von seiner gesellschaftlichen Umgebung, sondern als Sozialwesen, verbunden mit seinen Mitmenschen durch tausende materielle, geistige und seelische Beziehungen« (Rocker 1900). Demnach ist die Herausbildung von Klassenbewusstsein im Anarch@-

Syndikalismus dem Anspruch nach nicht als instrumentelle Erzeugung einer neuen Kollektividentität, sondern als freiwilliger Zusammenschluss von sich ermächtigenden Einzelnen zu verstehen. Auch Rocker unterstützt die Sichtweise, die Gewerkschaftskämpfe selbst seien

> »die beste Erziehungsschule für die Arbeiter, für die praktische Anwendung und Vertiefung ihrer sozialen Empfindungen und ihrer persönlichen Initiative im Rahmen der gegenseitigen Hilfe und des solidarischen Zusammenwirkens. […] Die wirtschaftliche Kampforganisation wird ihm auf diese Weise zum Hebel in seinem fortgesetzten Kampfe gegen die Mächte der Ausbeutung und Unterdrückung und in derselben Zeit zur Brücke, auf welcher die Arbeiter aus der Hölle des kapitalistischen Staatssystems in das Reich des Sozialismus und der Freiheit gelangen werden« (Rocker 1924a).

Um die sozialistische Gesellschaft direkt und von unten her aufzubauen, brauche es syndikalistische Gewerkschaften als Räume der Vorbereitung, der Erfahrung und der Bewusstseinsbildung. Schmidt und van der Walt beziehen sich auf Rocker in Hinblick auf die »erzieherische Wirkung« der Gewerkschaften, welche insbesondere wichtig sei, wenn gegen die Passivierung – durch die in der Sozialdemokratie verbreitete Verelendungstheorie – Wert auf die Veränderung eigener Strukturen gelegt werde. Eigenständiges Denken, Handeln und Klassenbewusstsein entwickelten sich nicht von selbst, sondern aus konkreten Erfahrungen in der unmittelbaren Lebenswelt der Beteiligten (Schmidt/van der Walt 2009: 183f.). Dies schließe die Bedeutung anarchistischer Pädagogik ein, welche freilich schwer in ihrer Wirkungsweise gemessen werden könne.

Als Teil der *Bildung* sollte zudem die Perspektive über die lokalen Gewerkschaftskämpfe hinaus zu einer pluralistischen und vernetzten, transnationalen Gewerkschaftsbewegung erweitert werden. Daher erhob und verglich bspw. Cornelissen Daten über die erkämpften Rechte der Arbeiter*innen, dem konkreten Verhältnis von Gewerkschaften und Unternehmern und dem Grad der Autonomie der Gewerkschaften in

verschiedenen Ländern (Cornelissen 2015d: 93-108). Auf divergierende Verhältnisse, z.B. hinsichtlich der Sozialstruktur und das Agieren der Unternehmer, müsse speziell eingegangen werden, um adäquate Strategien zu entwickeln, ohne deswegen den transnationalen Charakter des Anarch@-Syndikalismus aufzugeben (Cornelissen 2015f: 138, vgl. Schmidt und van der Walt 2009: 7, 170).

3.4.3 Selbstverwaltung von Produktion und gesellschaftlichen Funktionen

Die sozial-revolutionäre Transformationsstrategie des anarchistischen Syndikalismus zielt auf die Übernahme der Produktion und aller gesellschaftlichen Funktionen ab, was durch die Arbeiter*innen in *Selbstverwaltung* geschehen soll. Diese »industrielle Demokratie«, wie sie Cornelissen nannte, stehe dem »autoritären Regierungssystem in der Produktion […] als schroffer Gegensatz gegenüber« (Cornelissen 2015c: 74). Ausgehend von der Vergesellschaftung der Produktionsmittel solle auch der Staat vergesellschaftet werden (vgl. Cantzen 1997: 90-95). Dazu gälte es gegen falsche Vorstellungen vorzugehen, etwa jener von »wundersamen Katastrophen«, vom vermeintlich »ehernen Lohngesetz« und von der »Verelendungstheorie«. Dass der Zusammenbruch der staatlich-kapitalistischen Gesellschaftsform von selbst geschehen würde, hält Pouget für eine grundlegende Fehleinschätzung der (angeblichen) Gesetzmäßigkeiten kapitalistischer Entwicklung. Diese Annahme führe zum passiven Warten auf eine Revolution (Pouget 2015d: 147). Dagegen führt er wiederum die direkte Aktion als selbsttätiges und ermächtigendes Handeln an (Ebd.: 140).

Cornelissen schreibt, die »Zusammenbruchstheorie der alten Marxisten, wird ebenso kategorisch durch Tatsachen widerlegt, wie die Theorie vom Verschwinden der Mittelklassen und der wachsenden Verarmung der Volksmassen« (Cornelissen 2015f:

140). Zusammenbrechen bzw. in eine Krise geraten würde der Kapitalismus vielmehr als Folge der Gesellschaftsentwicklung – und darin auch der Arbeitskämpfe, könnte ergänzt werden.[39] So scheinen akute Krisen »unvermeidlich und werden wahrscheinlich an sich die Entwicklung der vom Kapitalismus beherrschten Gesellschaft zu einer anderen Gesellschaft sozialistischer oder kommunistischer Wesensart beschleunigen. Es wäre indessen falsch, diese akuten Krisen und unvermeidlichen Katastrophen der allgemeinen Gesellschaftsentwicklung entgegensetzen zu wollen« (Ebd.: 143). Statt daran zu glauben, dass sich der Klassenantagonismus automatisch weiter zuspitze, würden die Syndikalist*innen »selbst Geschichte machen« wollen. Dem Vorwurf, hierbei handle sich um »Voluntarismus«, entgegnet Cornelissen, dass der Appell an den revolutionären Willen der Arbeiter*innen notwendig wäre, da der »Enthusiasmus« in der Arbeiter*innenschaft nicht unbedingt weit verbreitet sei (Cornelissen 2015c: 82). So meint auch Pouget: »[E]xzessives Leid ist kein Ferment der Revolte!« Das heißt, jede erkämpfte Erleichterung bilde die unbedingte Voraussetzung für eine weitere Organisation der Arbeiter*innenklasse. Umso mehr für jene, die im sozialen Elend leben, in materieller und moralischer Abhängigkeit stehen und darum nicht rebellieren können. Stattdessen steigere die Konfrontation mit den Unternehmer*innen die Würde und das Bewusstsein der Arbeiter*innen und müsse selbstredend auf die Abschaffung des staatlichen Kapitalismus insgesamt abzielen (Pouget 2015d: 152ff.).

Gegen das »sogenannte ›eherne Gesetz‹« wendet Pouget ein, dass die Höhe der Löhne, die Arbeitsbedingungen, die Arbeitszeit, die Gewerkschaftsfreiheit usw. keiner zwangsläufigen Entwicklung folge, vielmehr eine Frage der um sie geführten Kämpfe sei (Ebd.: 148). Dies verlange jedoch, dass die Rede von der Übernahme der Industrie durch die Arbeiter*innen von Staatssozialist*innen, Syndikalist*innen und Anarchist*innen mit konkreten Überlegungen gefüllt werde, anstatt eine schwammige Phrase zu bleiben.

Letztendlich geschehe dies »durch schwere Erfahrungen«, was auch für »die gewaltige Waffe des Generalstreiks« (Cornelissen 2015e: 136) gälte. Dass sich der Sozialismus nicht durch das Befolgen pseudo-wissenschaftlicher Gesetze – gemeint ist der historische Materialismus – erreichen ließe, schreibt auch Rocker. Er führt ferner aus, dass Kapitalismus und Staat keine Keime des Sozialismus in sich bergen, die zur »Reife« gebracht werden könnten – dies sei ein quasi-religiöser Dogmenglaube. In seiner Formulierung an Landauer erinnernd, ist bei ihm zu lesen:

> »Nein der Sozialismus wird uns nicht kommen, weil er kommen muß mit der Unabänderlichkeit eines Naturgesetzes; er wird uns nur dann kommen, wenn die Menschen den festen Willen und die notwendige Kraft aufbringen werden, ihn in die Wirklichkeit umzusetzen. Nicht die Zeit, nicht die ökonomischen Verhältnisse, nur unsere innerste Erkenntnis, unser Wollen, können die Brücke schlagen, die uns aus der Welt der Lohnsklaverei ins Neuland des Sozialismus führen« (Rocker 1900).

Es gälte also, die »sozialdemokratische Ideologie« zu überwinden, welche die Arbeiter*innen zum Irrglauben verführe, dass sie von der gegenwärtigen Gesellschaft nichts Besseres zu erwarten hätten (Rocker 1924a). Marcks erinnert daran, die Vorstellung von einer Diktatur des Proletariats sei auch deswegen falsch, weil mit ihr davon ausgegangen werde, »alles Weitere würde sich aus den Triebkräften der Geschichte ergeben« (Marcks 2018b). Demgemäß kritisiert er auch den seiner Ansicht nach in gegenwärtiger Zeit verbreiteten vulgäranarchistischen, insurrektionalistischen und marxistischen Glauben »an magische Wendungen der Geschichte. […] [D]ie Vorstellung, dass Transformation erst bewusst gestaltet werden kann, wenn sich die neue Gesellschaft im ›Schoß‹ der alten *entwickelt* hat, [verhält sich] synchron zum Spontaneismus. Beides negiert die schöpferische Kraft in der Gegenwart und vertraut auf eine quasi-göttliche Macht, welche der Revolution schon ihre Richtung geben wird« (Ebd.).

In der anarch@-syndikalistischen Keimformtheorie wird die

Entfaltung der libertär-sozialistischen Gesellschaft von den Organisationsformen und Beziehungen der bestehenden Syndikate ausgehend gedacht: »Die neuen gesellschaftlichen Mächte, die sich langsam, nach und nach unter der alten Ordnung entwickelt haben wie der Keim im Ei, brechen dann die Hülle der Gesetze und Gewohnheiten. Ein neues soziales Leben ist plötzlich gekommen und bereit aufzublühen«, wie es Cornelissen (2015f: 142) ausdrückt (vgl. Pouget 2014a: 74). Drei wesentliche Schritte sieht Peiró als Voraussetzung für die soziale Revolution an: Zunächst brauche es eine »organisierte Kraft«, welche die Produktionsmittel und den Grundbesitz aneignet und verteidigt; dann die technische Vorbereitung für die Übernahme der Produktion und Verwaltung; schließlich die Vorbereitung für ein (koordiniertes) Distributionssystem der Produkte (Peiró 1986: 43). Er fordert daher eine Wiederbesinnung auf die Fabrik- und Werkstattkomitees, welche mehr als einen administrativen Charakter hätten, sondern die »ökonomische Maschinerie des revolutionären Syndikalismus« (Ebd.: 44) stützen sollen. Die Selbstverwaltung der Produktion ist das große Ziel. Doch der »Erfolg dieser Aufgabe hängt von dem Beziehungssystem ab, das bereits vor der Revolution zwischen den Gewerkschaften der verschiedenen Industriezweige und Berufe errichtet wurde. Die vorherige Errichtung eines solchen Beziehungssystems mit vorrevolutionärem Charakter muß auf den Prinzipien einer sozialen Doktrin beruhen, die als Orientierung und Antrieb beim Ausbruch der Revolution dient« (Ebd.). Der Ausbau der eigenen Netzwerke ist daher ein entscheidendes Element für die syndikalistische Transformation. Dazu sieht sich Peiró in einer Doppelrolle:

> »Wir Anarchisten müssen im Rahmen des Möglichen auch in der kapitalistischen Welt unsere eigene Welt aufbauen, aber nicht auf dem Papier, mit Lyrik oder in philosophischer – hochtrabender Nachtarbeit, sondern auf dem Boden der Praxis, indem wir das Vertrauen in unsere Welt von heute und von morgen wecken. Denn das Vertrauen, das wir in den proletarischen Massen wecken, steht in direkter Beziehung zu den Möglichkeiten, eine organisierte Kraft

> zu bilden, die den Grund und Boden, alle Produktionsmittel und Werkzeuge, den Konsum, den Transport und den Handel übernimmt und verteidigt« (Ebd.: 46).

Der anfängliche Optimismus und Kampfeswillen wich später allerdings Pragmatismus, wenn nicht gar Resignation. Dies macht Pougets Ansicht nicht falsch, dass gesellschaftlicher Wandel zu dem Grad unvermeidlich ist, wie Klassenbewusstsein, Autonomie und Organisationsfähigkeit erweitert werde (Pouget 2014c: 116). In der Praxis gestaltet sich das anarch@-syndikalistische Streben nach Autonomie aber deutlich komplizierter.

Einer immer wieder aufgekommenen Leerstelle in der Theorie der syndikalistischen Gewerkschaftsbewegung widmet sich Cornelissen, nämlich der Frage, wie mit der (konkret gedachten und direkt vorgenommenen) Vergesellschaftung der Produktionsmittel die Leitung der Produktion funktionieren sollte. Er entgegnet damit der Ansicht, die Arbeiter*innen wüssten nicht, wie die komplexe moderne Industrieproduktion geleitet werden könnte. Dabei handle es sich beim Konzept der Selbstverwaltung nicht vorrangig um die Übernahme der technischen Leitung von Fabriken, immerhin hätten Aktionäre davon ja ebenso wenig Kenntnis. Vielmehr sei insbesondere die Eigentümerschaft der Kapitalist*innen an den Unternehmen aufzuheben (Cornelissen 2015c: 79, vgl. Cornelissen 2015f: 147). Da es sich hierbei um ein Fernziel handelt, plädiert Marcks dafür, die eigenen Strategien langfristig anzulegen und auf kleine Erfolgsschritte hin auszurichten (Marcks 2018a). Seiner Ansicht nach würde mit einer tieferen Beschäftigung mit syndikalistischer Theorie und Praxis die Sackgassen aktueller Transformationstheorien vermieden werden (Ebd.). Immerhin wäre die syndikalistische Keimformtheorie, welche nicht auf einen revolutionären Bruch abziele, durchaus plausibel, da sie am »Bestehenden« ansetzen und damit der »plumpen Vorstellung mancher Linker entgegenwirken [würde], alles, was nicht immer ums ganze ginge, würde zwangsläufig vom System geschluckt« (Marcks 2018b). Dennoch bedeutet die

»neue Gesellschaft in der Schale der alten aufzubauen […] nicht, das Neue im Bestehenden zu suchen und auszubauen, sondern etwas Neues zu *konstruieren* und im Bestehenden Anknüpfungspunkte zu finden, aus denen es Ressourcen schöpfen kann. […] Es bedeutet, aus den Verhältnissen heraus zu agieren, ohne allein auf sie zu bauen« (Ebd.: 7).

Trotz der Betonung der gewerkschaftlichen Alltagskämpfe bleibt, wie bereits dargelegt, die Aufhebungen der Klassengesellschaft das Ziel des anarchistischen Syndikalismus, welches ihn von anderen Gewerkschaftsbewegungen unterscheidet (Schmidt/van der Walt 2009: 22). Damit ist für Pouget am beginnenden 20. Jahrhundert die

> »soziale Frage kein rein materielles Problem. Um glücklich und zufrieden zu sein, reicht uns das ›tägliche Brot‹ nicht, wir wollen auch aller Formen von Zwang und Herrschaft ledig sein. Wir wollen frei sein, von niemanden abhängen und unseren Mitmenschen nur von gleich zu gleich begegnen, ungeachtet aller Vielfalt der Fähigkeiten, des Wissens und der Funktionen. Es geht also darum, die Struktur der Gesellschaft dergestalt zu verändern, dass nur noch eine Gruppe, eine Klasse übrig bleibt: die der Produzenten. Dieser entscheidende Wandel ist nur auf kommunistischer Grundlage zu bewerkstelligen […]« (Pouget 2015c: 115f).

Die Erkenntnis, dass es sich hierbei um eine komplexe Aufgabe handelt, setzte sich im Laufe der Jahre weiter durch, weswegen Cornelissen herausstellt, dass das »Problem und seine Lösung« sich unterscheiden (Cornelissen 2015f: 139). Festzustellen sei u.a., »daß der ›Kapitalismus‹ keineswegs eine gleichförmige wirtschaftliche Ordnung ist und es in Wirklichkeit verschiedene Schichten von Kapitalisten gibt, die sich wegen ihrer unmittelbaren Interessen und trotz ihrer gemeinsamen Herkunft gegenseitig bekämpfen und hinsichtlich ihrer Beziehungen zu Produzenten und Konsumenten unterscheiden können« (Ebd.). Somit kann die Entwicklung hin zum Sozialismus und Kommunismus nicht als gradlinig verstanden werden (Ebd.: 142), was sich auch daran zeige, dass ein Anwachsen des Gemeineigentums prognostiziert werde. Eine Angleichung der Verteilung des *Privateigentums* stelle möglicherweise einen

Schritt in die richtige Richtung dar. Entscheidend sei dennoch, dass »das moderne Gesellschaftsleben von der Entwicklung der großen kapitalistischen Industrien beherrscht wird […] [und daher] auch der Entscheidungskampf um die Verallgemeinerung des Wohlstands und der Freiheit in ihnen geführt werden« (Ebd.: 145) müsse. Realistischerweise ist die Übernahme von Unternehmen deutlich schwieriger als bspw. die Gründung von Bildungs- und Fürsorgevereinen (Ebd.: 146). Somit bleibe der Kampf innerhalb der Unternehmen entscheidend, der entweder revolutionär oder durch »friedliche Form des fortschreitenden Eindringens« (Cornelissen 2015g: 158) geführt werden könne, wozu die Kapazität zum Streik die wesentliche Machtressource der organisierten Arbeiter*innenklasse darstellt. Diese könne sogar eine direkte Einmischung der Gewerkschaften in die Leitung kapitalistischer Unternehmen ermöglichen (Ebd.: 159), die allerdings mehr als nur etwas mehr Mitbestimmung sein solle (Ebd.: 167), sondern die Aneignung ökonomischer Macht verfolge (Ebd. 161f.).

Schmidt und van der Walt zeigen ferner auf, dass im Syndikalismus anhaltende Debatten darüber geführt wurden, inwiefern die Erhöhung von Löhnen (etc.) schon selbst als Ziel oder diese vielmehr stets als Mittel für das Erreichen der Revolution gesehen werden müsste (Schmidt/van der Walt 2009: 137). Damit werfen sie die Systemfrage auf und vertreten die Ansicht, dass eine globale Konstellation, welche wie im 21. Jahrhundert auf derart extremer Ungleichheit und ihren Folgeerscheinungen beruhe, eines Tages Geschichte sein werde (Ebd.: 10). Da in den 1980ern und 1990ern der Neoliberalismus als einziges kapitalistisches Modell global durchgesetzt wurde, bräuchte es die Neuformierung von populären und revolutionären Klassenkämpfen (Ebd.: 11).

Für die Anarch@-Syndikalist*innen geht es, ungeachtet ihrer vehementen Betonung der gewerkschaftlichen Organisierung und dem Führen von Arbeitskämpfen, um ein höheres Ziel. Die gesellschaftliche »Umwälzung«, welche maßgeblich von der ökonomischen Dimension her gedacht werden müsse, ziele auf die grundlegende Veränderung der

heutigen »Beziehungen zwischen den Menschen – die solche zwischen Lohnarbeiter und Kapitalist, Beherrschtem und Herrschendem sind« (Pouget 2014c: 118), ab, um sie durch egalitäre und freiheitliche zu ersetzen. In Verbindung mit den »Methoden der direkten Aktion«, dem Prinzip der Autonomie und der Solidarität, entspringe aus den praktischen Erfahrungen der »Gedanke« zur Bekämpfung und Ersetzung der Herrschaftsordnung insgesamt. Die anarchistischen Syndikalist*innen lebten

> »im Hier und Jetzt, in größtmöglicher Kampfbereitschaft, und opfern weder die Gegenwart der Zukunft, noch die Zukunft der Gegenwart. Somit folgt aus dieser Fähigkeit, zugleich den Notwendigkeiten des Augenblicks und denen der Zukunft gerecht zu werden, und aus der Übereinstimmung dieser beiden, zu kombinierenden Aufgaben, dass das angestrebte Ideal dadurch weder verschleiert noch vernachlässigt, sondern im Gegenteil verdeutlicht, präzisiert, besser erkennbar wird« (Pouget 2014d: 145).

Somit ist die Revolution »*Alltagssache*«. Dabei ginge es nicht darum, in frühere Phasen des Kapitalismus zurückkehren zu wollen, was Cornelissen für reaktionär hält (Cornelissen 2015f: 137). Vielmehr können alle »sozialen Revolutionen, die sich in den modernen Ländern erheben können und tiefer greifen als einfache politische Umstürze, […] nur die Folge von beständigen ökonomischen Umwandlungen sein, die das Gesellschaftsleben der letzten Jahrzehnte gekennzeichnet haben« (Ebd.: 141f.). Diese seiner Ansicht nach starken Tendenzen zur Demokratisierung von Unternehmen bezeichnet er als das »Eindringen des Sozialismus«, das sich u.a. an der Notwendigkeit der staatlichen Sozialpolitik und in Formen der Arbeiter*innen-Selbstorganisation zeige (Ebd.: 143f.), weswegen er konsequenterweise für die Stärkung von Betriebsräten eintritt (Cornelissen 2015l: 128). Rocker bestätigt, politischen Parteien fehle für die

> »sozialen Reorganisation des gesellschaftlichen Organismus nicht weniger als alles […]. Soziale Bewegungen und Neuschöpfungen der Gesellschaft werden eben nicht gemacht durch Staatsdekrete

> und gesetzliche Verordnungen von oben; sie entwickeln sich vielleicht aus dem Schoße der Massen, aus der freien Auswirkung aller schöpferischen Kräfte im Volke, welche durch die auf Schablonenarbeit und totes Mechanisieren eingestellte Routine einer Regierung, wie revolutionär sie sich immer gebärden möge, in ihrer natürlichen Entfaltung gehemmt und allmählich ganz erstickt werden« (Rocker 1924a).

Dies zeige das Beispiel in Russland, wo Gewerkschaften und Räte zu Instrumenten des Staates degradiert wurden (Ebd., vgl. Schmidt/van der Walt 2009: 25), was Rocker zu einer äußerst nüchternen Einschätzung revolutionärer Möglichkeiten führt. Gesellschaftliche Alternativen könnten deswegen umso mehr nur durch praktische Versuche, Aufklärung zu Freiheit, Solidarität und mit der Verteidigung wichtiger Errungenschaften ausgeweitet werden (Rocker 1928).

Um zum Beginn des Abschnitts zurückzukehren, kann noch einmal Santillián zitiert werden, welcher annimmt, auf »der politischen Ebene wollen wir die Prinzipien der Autorität und ihre Verkörperung – den Staat und die Unterdrückungsmaschinerie – durch freie Vereinbarung der sozialen Gruppen ersetzen. In dieser Frage sind wir Anarchisten allerdings sehr isoliert und werden sogar während einer siegreichen Revolution eine Sonderstellung einnehmen« (Santillián 1986: 139, vgl. Schmidt/van der Walt 2009: 25). Damit betont er ein zugrundeliegendes ethisches Moment, welches dem Anarch@-Syndikalismus inhärent sei. Dies zeigt sich auch daran, dass er die Notwendigkeit der Herstellung von einer Einheit der Arbeiter*innenklasse betont. Diese entspringe

> »dem allgemeinen Interesse aller […] und [diene] dazu, die Freiheit des einzelnen im Kollektiv zu garantieren. Unsere gemeinsame Verständigungsgrundlage ist die Anerkennung unserer unterschiedlichen Charaktere, Temperamente und Erziehungen. Gemeinsam sollte uns außerdem gegenseitiges Verständnis auf der Basis von Respekt sein. Unser gemeinsames Ziel ist: die Abschaffung des Kapitalismus und des totalitären Staates, um der Revolution zum Sieg zu verhelfen« (Ebd.: 144).

Mit diesem ethischen Schwergewicht beladen, wird deutlich, weswegen der anarchistische Syndikalismus sich fortwährend in einem Spannungsfeld zu Politik bewegt, die mit Streik, Boykott, Sabotage und anderen Kampfmitteln und Praktiken in Frage gestellt wird (vgl. Rocker 1924c).

3.4.4 Ökonomie als anti-politischer Bezugspunkt für autonome Gewerkschaften

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Bezugnahme auf den Politikbegriff und darüber hinaus das Verhältnis zur politischen Dimension im anarchistischen Syndikalismus durchwachsen ist. Pougets vehemente und eindrückliche Ablehnung der Politik bildet den Ausgangspunkt für einen Nachweis darüber, dass in dieser Tendenz des Strebens nach Autonomie ausgeprägte anti-politische Züge vorhanden sind. Noch eindeutiger als bei den anderen Tendenzen wird im genuinen Anarch@-Syndikalismus der Politik die Ökonomie als anti-politische Sphäre gegenübergestellt. Wenn zugleich ein sozial-revolutionärer Anspruch aufrechterhalten werden soll, führt diese Orientierung in der Konsequenz zu einer Leerstelle, mit der ein Umgang gefunden werden muss. Cornelissen geht dabei anders als Pouget von der Bedeutung politischer Bewegungen aus, die neben dem Syndikalismus bestehen und mit ihm in einem libertären Kommunismus zusammenwirken sollen, wie ihn auch Peiró und Santillán befürworten. Diese Strategie wird von Schmidt und van der Walt als organisatorischer Dualismus bezeichnet, welche in der Praxis sozialer Kämpfe selten einem geordneten Plan folgt, sich vielmehr aus den Differenzen und Abstimmungen verschiedener Gruppierungen ergibt.

Zu einem gewissen Grad kommen darin die Widersprüche zum Ausdruck, denen sich die autonome Gewerkschaftsbewegung praktisch gegenübersah und sieht. Dies betrifft insbesondere, erstens, die faktische Heterogenität

des Subjektes der Arbeiter*innenklasse – sowohl in ihrer politisch-ökonomischen, als auch in ihrer kulturellen und weltanschaulichen Positionierung in der Gesamtgesellschaft. Zweitens bestehen Erfahrungen von Vereinnahmungsversuchen der autonomen Gewerkschaftsbewegung durch politische Parteien. Der organisatorische Dualismus von syndikalistischen Gewerkschaften und anarch@-kommunistischen Gruppierungen ist die erste Antwort darauf. Dabei stellt der Plattformismus die ausgeprägteste Variante einer politischen Organisationsform dar, welche (ideengeschichtlich) noch als anarchistisch gelten kann. Die zweite Antwort lautet, dass »der Syndikalismus sich selbst genüge«. Sie beinhaltet zumindest die Gefahr eines Gewerkschafts-Dogmatismus sowie verkürzten Ökonomismus. In den Überlegungen Rockers wird eine dritte Möglichkeit skizziert, nach der Anarch@-Syndikalist*innen selbst bisweilen zu politischen Mitteln greifen, in den eher seltenen Fällen, wo diese als strategisch sinnvoll erscheinen. Die Frage, wann politische Mittel genutzt werden sollen, bleibt damit allerdings offen und ist kontinuierlich umstritten.

Die Überlegungen Cornelissens markieren die Grauzone zwischen außerparlamentarischer politischer und autonomer sozialer Bewegung. Und auch bei Rocker zeigt sich eine ambivalente Bezugnahme auf Politik, wobei er von einer fundamentalistischen Ablehnung derselben weit entfernt ist. Gleichwohl scheint das Spannungsverhältnis nicht ohne Weiteres auflösbar zu sein, da immer wieder politische Fragen den autonomen Gewerkschaftsaktivismus irritieren und eine Kritik an der Politik im Anarch@-Syndikalismus neu entsteht. Daher kann auch für diese anarchistische Tendenz des Strebens nach Autonomie von einem paradoxen Politikbegriff ausgegangen werden.

3.5 Die Paradoxität des anarchistischen Politikverständnisses

Neben dem anarchistischen Mutualismus, Kommunitarismus und Insurrektionalismus können der anarchistische Individualismus, Kommunismus und Syndikalismus als vorhandene Tendenzen begriffen werden, mit denen Anarchist*innen nach Autonomie streben. Der Fokus liegt bei der Klassifizierung, wie eingangs erläutert, nicht auf ideologischen, ethischen oder theoretischen, sondern auf organisatorischen Differenzen. Diese sind verknüpft mit unterschiedlichen Organisationsansätzen und Praxisformen, nach welchen diese anarchistischen Tendenzen unterschieden werden können. Sie stellen dabei bereits das Ergebnis von Referenzen auf das Individuum, die Gesellschaft und die Ökonomie als anti-politische Sphären dar.

Anhand signifikanter anarchistischer Quellentexte wurde gezeigt, dass es in den dargestellten anarchistischen Strömungen zu einer Bezugnahme auf Politik und zu ihrer gleichzeitigen Ablehnung kommt. Diese variieren zwischen den betrachteten Autoren graduell, wie im Schema zu den vorliegenden Quellentexten grob verdeutlicht wird (→ Fig. 10). Das Spannungsfeld kommt darüber hinaus auch in den Überlegungen einzelner Autoren immer wieder zum Vorschein, sei es, indem es direkt angesprochen wird oder indirekt daraus hervorgehende Implikationen diskutiert werden.

Daher können, erstens, die scheinbar fundamentalistischen Äußerungen von Stirner, Most und Pouget, in denen sie Politik als Handlungssphäre für sozial-revolutionäre Bestrebungen grundlegend ablehnen,[40] als einseitige Versuche der Auflösung des Spannungsfeldes von Politik und Anti-Politik begriffen werden. Zugleich erscheint, zweitens, eine positive Bejahung von Politik von den verschiedenen anarchistischen Standpunkten aus nicht ohne weiteres möglich. Wäre dies der Fall, würden die Passagen, in denen Thoreau, Rocker oder Kropotkin über Politik schreiben, rhetorisch nicht den Beigeschmack einer Rechtfertigung aufweisen, warum sie dies tun. Newmans politische Überlegungen würden dann nicht akademisch-spekulativ oder schöngeistige Identitätsfindung bleiben. Drittens erwecken Bookchin in seiner Bezugnahme auf

die griechische polis und Schmidt und van der Walt mit ihrer Beschreibung des organisatorischen Dualismus mit einem Verweis auf den Plattformismus, den Anschein, dass Politik aus anarchistischer Perspektive idealistisch bzw. dogmatisch vorausgesetzt und auf dieser Ebene sinnvoll besprochen werden könnte. Ihre Argumentationen erweisen sich allerdings – ebenso wie in Graebers arbiträrer Verwendung des Politikbegriffs – als unterkomplex (→ 2.3.3) und in gewisser Hinsicht als notwendigerweise reduziert, weil sie unbewusst das Spannungsfeld von Anti-Politik und Politik vermeiden. Viertens schließlich kümmern sich Godwin, Malatesta, Cornelissen, Peiró/Santillán weniger um staatliche Politik, als v. a. um die jeweiligen Themengebiete, mit denen sie sich beschäftigen. Godwin tritt bspw. für das öffentliche, aber nicht-staatliche Schulsystem sowie für Frauenrechte ein, Malatesta engagiert sich für eine Einigung des anarchistischen Lagers in seiner Vielfalt. Cornelissen ist bestrebt, verselbständigte Ein-Themen-Bewegungen wie den Anti-Klerikalismus und den Anti-Militarismus in ein gemeinsames sozial-revolutionäres Projekt einzubinden, für welchen der anarchistische Syndikalismus nach seiner Ansicht eine tragfähige Grundlage darstellt. Und für Peiró und Santillán gilt es die erforderlichen Schritte zu gehen, damit der faschistischen Reaktion mit einer sozialen Revolution begegnet werden kann. Doch auch darin zeigen sich bestimmte Modi, mit einem tiefsitzenden anarchistischen Unbehagen mit der Politik einen Umgang zu finden.

Davon ausgehend beinhalten anarchistischer Individualismus, Syndikalismus und Kommunismus auch strategische und programmatische Implikationen auf der einen Seite, sowie ethische und utopische Ausgangspunkte und Zielvorstellungen auf der anderen Seite. Diese seien hier nur knapp angedeutet und werden in der Tabelle veranschaulicht (→ Fig. 11). An anderer Stelle könnten diese Kernbegriffe nachgewiesen und theoretisiert werden. Insbesondere weil die aus dem Spannungsfeld von Anti-Politik und Politik herauszuschälende Politik der Autonomie mit dem Anspruch der Präfiguration einhergeht, vermischen sich in den

archetypischen Schlagworten auch politische und anti-politische Aspekte. Darüber hinaus handelt es sich nicht um eine chronologische Schrittfolge, sondern um ineinander verschränkte Bestrebungen. Mit anderen Worten – auch wenn es kontraintuitiv, weil ungewohnt erscheint –, ist mit dem hier verwendeten Verständnis die Dimension der präfigurierten konkreten Utopie keineswegs weiter entfernt als die strategische Dimension. Die anarchistische Ethik ist nicht wahrscheinlicher zu verwirklichen als ein anarchistisches Programm.[41]

Hinsichtlich der »politischen« Strategie kann festgehalten werden, dass im anarchistischen Individualismus Subversion und Selbst-Ermächtigung angewandt werden, der kommunistische Anarchismus vorrangig Propaganda und Bildung hervorbringt und der Anarch@-Syndikalismus Gewerkschaftsorganisation und Arbeitskämpfe einsetzt. Als Programm kann für den Individualanarchismus die Bestärkung der Einzelnen, für den anarchistischen Kommunismus das Aufdecken und der Ausbau libertär-sozialistischer gesellschaftlicher Verhältnisse und beim anarchistischen Syndikalismus die Übernahme der Produktion und Verwaltung angesehen werden.

Bei den anti-politischen Ausgangs- und Zielvorstellungen können für die Ethik im Individualismus der Bedeutung und Individualität der Einzelnen, im Kommunismus bspw. die Losung »Wohlstand für alle« und im Syndikalismus die Ermöglichung gesellschaftlich sinnvoller Tätigkeiten nach Fähigkeiten und Bedürfnissen benannt werden. Schließlich stellen die Selbstbestimmung und Selbstentfaltung aller Einzelnen für den individualistischen Anarchismus, die libertär-sozialistische Gesellschaftsform für den Anarch@-Kommunismus und die Selbstverwaltung für den syndikalistischen Anarchismus geeignete Begrifflichkeiten für die utopische Dimension dar.[42]

Nachgewiesen und dargestellt wurde eine hochgradig ambivalente Gleichzeitigkeit der anarchistischen Bezugnahme auf und Ablehnung von Politik. Trotz ihrer variierenden

Ausprägung bei verschiedenen Denker*innen und den teilweise abweichenden Schlussfolgerungen, welche daraus gezogen werden, zeichnet sich bei der Zusammenschau und Gegenüberstellung der Argumente doch ein im Hintergrund schimmerndes Muster hinsichtlich des anarchistischen Politikverständnisses ab. Für die nach Autonomie strebenden Tendenzen des anarchistischen Individualismus, Kommunismus und Syndikalismus wurde aufgezeigt, dass sie jeweils bereits als inhärent paradox bezeichnet werden können.

Darüber hinaus ist ein Abgleich der verschiedenen Tendenzen sinnvoll, weil diese sich nicht isoliert voneinander entwickelt haben, sie auch in ihrer Abgrenzung aufeinander Bezug nehmen, als auch in ihren Konflikten Schnittstellen miteinander aufweisen. Aus dem parallelen Vorhandensein eines paradoxen Politikverständnisses in verschiedenen Tendenzen kann demnach auf eine Allgemeingültigkeit dieses Verständnisses für den Anarchismus geschlossen werden. Mit großer Sicherheit ergäbe dies auch eine Untersuchung des anarchistischen Mutualismus und Kommunitarismus. Zudem kann die Vermutung aufgestellt werden, dass sich das spezifisch anarchistische Politikverständnis auch bei einer Befragung von Anarchist*innen und einer Untersuchung ihrer Praxis- und Organisationsformen nachweisen ließe. Jene bildeten jedoch nicht den Gegenstand der vorliegenden Arbeit und können daher nicht als valide Argumente, aber zur Veranschaulichung der politisch-theoretischen These angeführt werden.

Bei einer näheren Betrachtung käme dabei schnell zum Vorschein, dass die Politikverständnisse auch innerhalb des Anarchismus voneinander abweichen und nicht auf einen Nenner gebracht werden können. Doch dies ist leicht verständlich, denn der These widerspricht nicht, dass die Ausprägungen des anarchistischen Politikverständnisses und die Schlussfolgerungen aus ihm vielgestaltig und selbstredend in spezifische historische, geographische und sozio-kulturelle Kontexte eingebettet sind, in welchen sie Verwendung finden.

Abschließend kann festgehalten werden, dass die Paradoxität im Politikbegriff des Anarchismus, als auch die

daraus aktiv zu entwickelnde Politik der Autonomie, mit welcher nach Autonomie gestrebt wird, bereits als vorläufiges Ergebnis der Widersprüchlichkeit von Politik in modernen Gesellschaftsformen zu begreifen ist. Oder anders formuliert: Hinter dem paradoxen anarchistischen Politikverständnis verbirgt sich ein spezifischer Modus, um mit der Widersprüchlichkeit von Politik umzugehen, welche sich in einer staatlich strukturierten Gesellschaftsform als politisches Herrschaftsverhältnis darstellt – zumal, wenn ihr eine egalitäre, solidarische, freiheitliche konkrete Utopie gegenübergestellt wird. Andere sozialistische Strömungen reagieren auf diesen Umstand mit der missliebigen oder affirmativen Anerkennung der politischen Dimension als Feld der Auseinandersetzung. Dies ist und bleibt für Anarchist*innen hingegen nicht selbstverständlich. Keineswegs zwangsläufig gilt es für sie, sich politisch zu betätigen. Dies bezieht sich auf Politik im hier verwendeten engeren Sinne (→ 2.4.1), also der Beteiligung an staatlichen Institutionen, der Organisation in politischen Parteien, der Verinnerlichung eines staatsbürgerschaftlichen Selbstverständnisses usw. Es betrifft jedoch auch die politische Logik im weiteren Sinne, die als radikale und emanzipatorische Politik zumindest tendenziell außerhalb des Staates verortet bzw. als außerparlamentarisch bezeichnet wird.[43]

Gleichwohl finden sich zahlreiche Beispiele der politischen Aktivität von Anarchist*innen, sowohl in der Vergangenheit wie auch in der Gegenwart. Gerade ihr Agieren im Widerspruch eines grundlegend verstaatlichten politischen Feldes, staatlicher politischer Institutionen und Logiken einerseits und der unerkannten und ungewöhnlichen Möglichkeit einer herrschaftsfreien politischen Gesellschaftsform in Gestalt eines konkret-utopischen libertären Sozialismus andererseits, macht es so schwer, das anarchistische Politikverständnis zu erfassen und zu beschreiben. Das Argument hier lautet wie erwähnt, dass mit dem Anarchismus nicht lediglich der gesellschaftlich bedingte Widerspruch in der Politik selbst reflektiert wird, sondern mit seiner Paradoxität Antworten darauf gewagt werden. Der Inhalt einer anarchistischen Politik der Autonomie,

die sich in dieser Paradoxie bewegt, ist dabei nicht abstrakt in der politischen Theorie zu bestimmen, sondern aus den Selbstverständnissen und Praktiken von anarchistischen Gruppen und Personen zu erfahren. Darin gelange ich in dieser Arbeit an eine erkenntnistheoretische Grenze.

Fig. 10: Bezugnahme auf politische Logiken, Praktiken, Formen bei klassischen anarchistischen Denkern

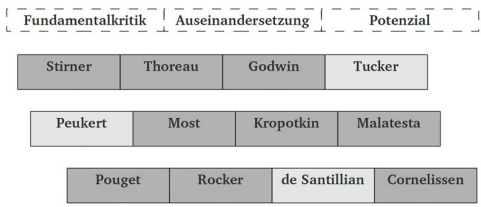


Fig. 11: Politische und anti-politische Implikationen der Tendenzen des Strebens nach Autonomie

		Individualismus	Kommunismus	Syndikalismus
Politik	***Strategie***	*Subversion* *Selbst-Ermächtigung*	*Propaganda* *Bildung* *Organisation*	*Organisation* *Arbeitskampf*
	Programm	*Bestärkung der Einzelnen*	*libertär-sozialistische gesellschaftliche Verhältnisse ausbauen*	*Übernahme der Produktion und Verwaltung*
Anti-Politik	***Ethik***	*Bedeutung und Individualität der Einzelnen*	*Wohlstand für Alle*	*gesellschaftliche sinnvolle Tätigkeiten nach Fähigkeiten und Bedürfnissen*
	Utopie	*Selbstbestimmung und Selbstentfaltung aller Einzelnen*	*libertär-sozialistische Gesellschaftsform*	*Selbstverwaltung*

1
Zum Autonomiebegriff siehe auch Fußnote 9.
2
Auch Jan Hoff betont, dass seine emanzipationstheoretischen Überlegungen zur Erweiterung von Autonomie motiviert werden (Hoff 2016: 14). Dementsprechend schließt er sein Buch auch mit der Interpretation von Marx als Vordenker der Verbindung von individueller und kollektiver Autonomie. Damit verdeutlicht er musterbildlich, wie fruchtbar eine Beschäftigung mit dem anarchistischen Denken ist (Ebd.: 347ff.).
3

»Das Individuum« oder »Individualität« kann korrekterweise nicht als »Sphäre« bezeichnet werden. Der Vergleichbarkeit halber wird diese Bezeichnung aber in diesem Zusammenhang gewählt. Der Begriff »Privatsphäre« wäre dahingehend insofern unzulänglich, als dass das Private erst als Gegenpol zur (politischen) Öffentlichkeit definiert wird – womit allerdings verkannt werden würde, dass der anarchistische Individualismus eben nicht auf die Ausdehnung von Privatsphäre, sondern auf die Befreiung und Selbstbestimmung der Einzelnen abzielt.
Die Sphären »des Sozialen« und »der Gesellschaft« gehen verständlicherweise ineinander über. Dennoch taugen die Bezeichnungen, um den Unterschied in der Denkweise und daraus abgeleitet auch den strategischen Ansätzen zwischen anarchistischem Mutualismus/ Kollektivismus und Kommunismus zu erfassen.

4

Im Folgenden wird sich herausstellen, dass bei der Entstehung und Ausprägung der verschiedenen anarchistischen Strömungen der Prozess der Ausdifferenzierung der politischen Sphäre (und ihre Verstaatlichung) eine bedeutende Rolle einnimmt. Genauer gesagt wird hier *eine bestimmte Ausdifferenzierung* in einer staatlich-kapitalistischen Herrschaftsordnung kritisiert. Dies geschieht mit dem Anliegen, eine *alternative Moderne* zu ermöglichen (und nicht etwa Differenzierung, Spezialisierung und Professionalisierung an sich abzulehnen).
Wenn »Antipolitik« nach Schedler (1997) eine »Kolonialisierung des Politischen« bewirke und die – anschließend an Habermas – darin vorhandene »kommunikative Rationalität« durch andere Rationalität ersetzt werden würde, muss der Anarchismus dieser Ansicht nach als »antipolitisch« gelten. Bei näherer Betrachtung geht er darin allerdings nicht auf und verweist somit auf Widersprüche im liberal-demokratischen Politikverständnis (→ 2.3.1).

5

Für sein Vorhaben trat er u.a. mit Elisée Reclus in Kontakt, welcher ihm viel Erfolg mit seinem Werk wünschte, dazu jedoch äußerte: »man begreift nicht, was man nicht liebt« (Zenker 1895: VIII). Zenker hat den Anspruch, seinen umstrittenen Gegenstand kritisch und sachlich zu beleuchten, weiß jedoch um die geringen Chancen auf eine Anerkennung seiner Untersuchung, sei es bei Anarchist*innen, Liberalen, Sozialist*innen oder »Reactionären« (Ebd.: VIII). Fest steht für ihn allerdings, dass der Anarchismus einer sachlichen Betrachtung wert ist (Ebd.: VI).

6

Offenbar gab es bereits an der Wende des 20. Jahrhunderts zaghafte Schnittpunkte zwischen akademischen und »aktivistischen« Kreisen. Dies zeigt sich an Cornelissens zustimmender Rezeption: »[D]as Eltzbachersche Buch hat […] das Verdienst, im großen und ganzen die verschiedenen anarchistischen Lehren, wie sie in ihrem Ursprung neben einander und sich gegenüber standen, methodisch untersucht und klassifiziert zu haben, sodaß ihre Grundlinien im allgemeinen gut dargestellt sind« (Cornelissen

2015: 45).
7
So interessant der Nachweis der historischen Stärke anarchistischer Praktiken, Organisationsformen und Gedanken in den sozialistischen und Gewerkschaftsbewegungen ist und die Darstellung von van der Walt und Schmidt den Fokus viel stärker auf soziale Bewegungen legt, so wenig überzeugend ist dennoch, dass die »broad anarchist tradition« sich zwar auf die Masse (gewerkschaftlich) organisierter Personen bezieht, dazu jedoch Pluralität reduziert. Freilich verringern sich mit dieser Herangehensweise auch die Widersprüche, mit denen umzugehen ist.
8
Dies ist insofern irritierend, als dass der »Grüne Anarchismus« eine empirisch vorhandene Strömung ist, der »Postanarchismus« hingegen ein theoretischer Ansatz bzw. ein Metadiskurs über Anarchismus darstellt. Obwohl es durchaus Anarchafeministinnen gibt, erscheint es im vorliegenden Zusammenhang nicht zielführend, diese als eine Strömung im Anarchismus zu erfassen, wobei Sinn ergibt, sie als Strang innerhalb des Feminismus zu begreifen. Entlang der Themen- und Kampffelder von radikaler Ökologie und radikalem Feminismus entstanden eigene Gruppierung mit spezifischen Stilen, Narrationen, Praktiken und Publikationen.
9
So vermischen sich z.B. in den Bestrebungen von queerer Emanzipation anarchistischer und liberaler Individualismus, werden mutualistische Praktiken auch von Sozialdemokrat*innen getragen, kooperieren in einer Demonstration kommunistische Anarchist*innen bisweilen mit autoritär-kommunistischen Gruppen, gibt es auch einen blanquistischen Insurrektionalismus, einen vermeintlich nur-gewerkschaftlichen Syndikalismus und religiöse kommunitäre Strömungen.
10
Gesells Konzept ist aus verschiedenen Gründen zu kritisieren: Seine Grundannahmen beruhen auf einem problematischen organischen und sozialdarwinistischen Verständnis von Gesellschaft, falschen Annahmen über die Rolle des Zinses im Kapitalismus und einer Unterscheidung von rechtschaffener und schmarotzender Arbeit, die als strukturell antisemitisch gelten müssen.
11
Eine Kritik an der Ausdehnung des Bezugs auf »Communities« und dem (US-amerikanischen, politischen) Kommunitarismus formuliert Nikolas Rose (2000: 72–109), der darin eine (neoliberale) Abkehr vom vorherigen Sozialen betrachtet. Wenn das Soziale vor der Gemeinschaft in den Hintergrund trete, würden neue Formen des Regierens verbunden mit neoliberaler Individualisierung möglich. Diese Ansicht wird hier nicht geteilt, sondern es wird davon ausgegangen, dass eine Pluralität unterschiedlicher Gemeinschaftsbezüge auch schon in früheren historischen Phasen gegeben war, auch wenn diese selbstredend einem kontinuierlichen

Wandel unterliegt. Dennoch trifft Rose einen Punkt, wenn er ein »Regieren durch Community« (Ebd.: 88) kritisiert und schlussfolgert, dass »›anti-politische‹ Motive im politischen Diskurs an Boden« gewinnen und diese Motive »nicht allein die Korruption und Ineffizienz der politischen Klasse in den Vordergrund [stellen, sondern], vielmehr eher grundsätzlich auf einem Gefühl für die Grenzen jeglicher Politik [beruhen], die sich selbst für universell zuständig hält und glaubt, sämtliche politischen Programme umspannen zu können« (Ebd.: 104).
Eine ähnlich gelagerte Kritik mit Fokus auf den Rückbau des Sozialstaates, bei Zunahme ausgelagerter, unbezahlter Arbeit, formulieren Silke van Dyk und Tine Haubner (van Dyk/Haubner 2021).

12

Die Verwendung des Begriffs *Willen* und seine Betonung, insbesondere im individualistischen Anarchismus, lässt sich nicht mit einem verkürzten »Voluntarismus« gleichsetzen. Abgesehen davon, dass die *Eigenwilligkeit* von Personen spezifische Motivationen zur Infragestellung und Veränderung von scheinbaren Gegebenheiten erzeugt, werden mit ihr Subjekte nicht isoliert betrachtet. Die Ausprägung eines distinkten Willens ist von vielen Bedingungen abhängig und bildet sich im jeweiligen Freiheitsverständnis ab.
Sara Ahmed beschäftigt aus einer queeren kulturtheoretischen Perspektive mit diesen Fragen und schreibt:
»Wenn man davon ausgeht, dass der Wille zu einer Technik, einem Mittel wird, um ein Subjekt zur Verantwortung zu ziehen, könnte er als *Mittel zur Begradigung* verstanden werden. Wenn wir Willen so verstehen, überrascht sein queeres Potenzial nicht: Letztendlich begradigst du nur das, was bereits gebogen ist. Selbst wenn ein Irrtum als etwas behandelt wird, das korrigiert werden muss, kann er der Grund für eine queere Geschichte des Willens sein. Rufen wir uns die Etymologie von Irrtum ins Gedächtnis: von irren, was so viel bedeutet wie umherirren. Die Landschaft des Willens erscheint womöglich anders, womöglich eigenartig, wenn wir bemerken, wie sehr sie mit Heimatlosen übersät ist« (Ahmed 2021: 18).

13

Wenn der Rückbezug der Individuen zu den sie konstituierenden, subjektivierenden gesellschaftlichen Bedingungen nicht oder nicht ausreichend geschieht, kann der anarchistische Individualismus vom liberalen allerdings nicht ausreichend unterschieden werden. So hält auch Kastner in Anschluss an Bauman fest: »Die grundsätzlich ambivalente Situation, auf die ambivalent reagiert wird, ist die, daß Individualität von sozialer Konformität abhängt. Einzigartigkeit soll gemeinschaftlich und damit unzweideutig bestimmt werden« (Kastner 2000: 177).

14

Mit der beschriebenen *Haltung*, wie sie im Folgenden zumindest von Thoreau ausgehend beschrieben werden kann, kann eine Parallele zum positiv besetzten Begriff der *Antipolitik* bei Konrád (1985) gezogen werden, insofern jener für eine konsequente Distanz zur Politik eintritt und keine

»andere«, sondern »überhaupt keine Politik« fordert (→ 2.3.2).

15
Die Inhalte des Unterkapitels 3.2 habe ich in weniger akademischer Form mittlerweile im *Beitrag (Anti-)Politik im individualistischen Anarchismus* (Eibisch 2023c) verarbeitet.

16
Eine Kritik am demokratischen Mehrheitsprinzip formulierte auch de Tocqueville, die er vermutlich parallel zu jener von Thoreau und anderen entwickelte, daraus jedoch keineswegs anarchistischen Schlussfolgerungen zieht (de Tocqueville 2006: 139–149) Darüber hinaus plädiert er für den Individualismus, wendet sich aber entschieden gegen den Egoismus (Ebd.: 238f.) und verbindet dies mit einer Befürwortung aristokratischer Elemente (Ebd.: 254–283).

17
Loick (2017: 61–66) bezeichnet diese Tradition als »amerikanischen Transzendentalismus«.

18
Im Folgenden verwende ich den Begriff »Ideologie« im Zusammenhang von Stirners Verständnis, der (s.u.) eine Vielzahl unterschiedlicher Umschreibungen als »Heiliges« etc. dafür findet. Die Bezeichnung ergibt Sinn, stellt jedoch einen spezifischen Ideologiebegriff dar, der an dieser Stelle nicht verglichen oder diskutiert werden kann.

19
Wobei er aus dieser Haltung heraus auch den gewaltsamen Aufstandsversuch des John Brown würdigt (Thoreau 2010c: 63–69).

20
Vgl. Marx in: MEW 3, S. 101-168. Marx' Polemik gegen Stirner wurde nie veröffentlicht, da Stirner im Briefwechsel mit Marx seiner Kritik offenbar argumentativ überzeugend entgegentreten konnte. Tatsächlich liest sich Marx zugespitzte Kritik recht unterhaltsam, sagt aber eher etwas über ihn als über Stirner aus. Für den vorliegenden Zusammenhang bedeutsam ist, erstens, dass Marx auf das Kernargument Stirners, der Wiedereinsetzung idealistischen Denkens im Gewand scheinbar materialistischer und humanistischer Ideologien nicht eingeht. Zweitens nehme ich hier die Position ein, dass Stirner mit dem Egoismus etwas qualitativ anderes konzipiert als den bürgerlichen Individualismus, wie Marx implizit unterstellt.

21
Im Unterkapitel wird sich zeigen, dass die anti-politischen Aspekte des anarchistischen Kommunismus im Grunde genommen diametral entgegen der Antipolitik des sogenannten »Anarcho-Kapitalismus« verstanden werden können. Wenn Rothbard proklamiert »Only we wish to break with all aspects of the liberal State: with its welfare and its warfare, its monopoly priviliges and its egalitarianism […] Only we offer technology without technocracy, growth without pollution, liberty without chaos, law without tyranny, the defense of property rights […]« (Rothbard 1973: 402), deutet er damit einen umfassendes gesamtgesellschaftliches Gegenprojekt an, was

ebenso das Anliegen der kommunistischen Anarchist*innen ist. Letztere denken sie jedoch von der Auflösung des Privateigentums, der Überwindung des bürgerlichen Individualismus und der Einrichtung einer auf vielen Ebenen umfassend strukturierten *Gesellschaft* her (→ 2.3.2).
22
Im Beitrag *(Anti-)Politik und der kommunistische Anarchismus* (Eibisch 2022a) habe ich die Inhalte des Unterkapitels 3.3 in weniger akademischer Form formuliert.
23
Most geht weiterhin davon aus, dass die Nation eine »fixe Idee« wäre und knüpft dabei wahrscheinlich an das Denken Stirners an (Most 2006Ac: 125). Auch sein Text *Der Narrenturm* (Most 2006Ad) erinnert mit der Verwendung der Worte »Spuk« und »Sparren« an Stirners Ideologiekritik (vgl. Stirner 2008: 36–52).
24
Demgemäß gälte es jegliche Vorurteile zurückzudrängen und deswegen keine Strategie zu verfolgen, mit der an verbreitete religiöse Gefühle und Gedanken in der Bevölkerung angeknüpft wird. Denn statt später abgebaut werden zu können, würden diese damit gefestigt (Most 2006Ba: 16–19). Eine schneidende Religionskritik zieht sich durch seine Schriften (Most 2006Bf: 62–77; vgl. Most 2006Bz: 202ff., Most 2006Ad: 125ff., Bakunin 2013: 34ff.). Most richtet er sich gegen falsche Vorstellungen von Wahlen (Most 2006Ba: 16–20) und argumentiert, der Reichstag wäre nicht die wirkliche Vertretung des Volkes und das allgemeine Stimmrecht kein »Hebel der Demokratie, sondern als Waffe der Reaktion« (Most 2006Ae: 151; vgl. Most 2006Ae: 144–164) oktroyiert.
25
Denn »nur wenn alles an und in uns lebt; wenn es nur *militante* und keine trägen, schlaffen, sozusagen toten Glieder an unserem Körper gibt; wenn mit unerschöpflicher Geduld und zähester Ausdauer propagandistisch operiert wird; wenn alle unsere Schultern hinter den Speichen des Weltenrades der sozialen Revolution eingestemmt werden, kann dasselbe mehr und mehr ins Rollen kommen« (Most 2006Bs: 145). Interessanterweise reflektiert Most über *Propagandatätigkeiten* insgesamt u.a. in seinem Nachdenken über den »Labor Day«, den er als »Tag der Agitation par excellence im Sinne der sozialen Revolution« begreift und ziemlich genaue Vorstellungen davon hat, wie dieser propagandistisch genutzt werden sollte, anstatt »ein auf Kosten der Arbeiter angeordneter Ruhetag [zu sein], an welchem dieselben mit ausdrücklich zugestandener polizeilicher Erlaubnis spazieren gehen dürfen« (Most 2006Bj: 92). Außerdem macht er sich über anarchistische Publikationen, ihre Verbreitung und propagandistische Wirkungsweise Gedanken (Most 2006Bv: 184–188, Most 2006Bw: 189f.).
26
Aus dem Widerstand gegen die globale Herrschaftsordnung heraus entstünden die eigenen Organisationsvorstellungen, wie sich

paradigmatisch bei den Zapatist*innen zeige, deren Aufstand von 1994 als Wegmarke für jüngere emanzipatorische soziale Bewegungen gelte (Graeber 2009a: xiii-xvii). Konsens-basierte, direkt-demokratische und autonome Organisationsformen seien demnach weltweit als Ausgangsbasen für alternative Gesellschaftsformen vorhanden (Graeber 2007e: 329ff.) und bspw. Konsensentscheidungen keineswegs etwas Außergewöhnliches, sondern »typical of societies where there would be no way to compel a minority to agree with a majority decision; either because there is no state with a monopoly of coercive force, or because the state has no interest in or does not tend to intervene in local decision-making« (Ebd.: 341). Wahlen hingegen erzeugen laut Graeber übergangene Minderheiten, verursachen so Erniedrigung, Hass und zerstören die Gemeinschaft. Stattdessen gilt es sich selbst als handlungsfähige Akteur*innen zu begreifen und zu konstituieren, um aktiv zu werden: »To begin to free ourselves, the first thing we need to do is to see ourselves again as historical actors, as people who can make a difference in the course of world events. This is exactly what the militarization of history is trying to take away« (Graeber 2011: 383). Mit »Militarisierung der Geschichte« meint Graeber in diesem Zusammenhang die autoritäre *politische* Durchsetzung des neoliberalen Kapitalismus, welche durch bürokratische Apparate Hoffnungslosigkeit gegenüber alternativen Zukünften erzeuge (Ebd.: 382).

27

Slavoj Žižek schätzt dagegen das Potenzial emanzipatorischer sozialer Bewegungen deutlich anders ein. Er begreift den in diesen gepflegten Aktivismus illusorisch oder gewissermaßen als Teil der dominierenden Herrschaftsordnung. So schreibt er: »Folgt man heute einem Aufruf zu handeln, so vollzieht sich diese Handlung bzw. dieser Akt nicht im leeren Raum, sondern *innerhalb* der hegemonialen ideologischen Koordination […]. Dennoch ist genau diese Form von Aktivität ein perfektes Beispiel für Interpassivität, dafür, daß man bestimmte Dinge nicht tut, um etwas zu erreichen, sondern um zu *verhindern*, daß wirklich etwas geschieht, sich etwas Grundsätzliches verändert« (Žižek 2002: 18f.).

28

Bookchin konstatiert bereits 20 Jahre vor Graeber, es bestehe »die Gefahr, daß das revolutionäre Projekt seine Identität, seine Fähigkeit zur Selbstdefinition und seinen Orientierungssinn verlieren könnte. Wir sind heute nicht nur Zeugen eines Verlustes an revolutionärem Scharfblick, sondern erleben auch eine Unfähigkeit zur Definition dessen, was mit dem Wort ›revolutionäre Veränderung‹ und mit Begriffen wie ›Kapitalismus‹ wirklich gemeint ist« (Bookchin 1990: 123). Anhand der Neuen Linken, die in den frühen 1960er Jahren aufkam, reflektiert er über die wiederkehrende Dynamik zwischen der Ausweitung von Autonomie und der Einhegung von sozialen Bewegungen und hält fest, der »Begriff der ›partizipatorischen Demokratie‹ zur Beschreibung der Basiskontrolle über alle und nicht nur politischen Aspekte des Lebens wurde sehr modern. […] Die] Neue Linke

und in beträchtlichem Maße auch die parallel zu ihr entstandene Gegenkultur hatten eine starke antiparlamentarische Ausrichtung, die oft an einen totalen Anarchismus grenzte« (Ebd.: 141).

29

Damit richtet Most sich gegen den Marxismus, welchen er als quasi-religiöse Doktrin bezeichnet, wobei er ihn als »unwissenschaftlich« und überholt ansieht, die Übertragung naturwissenschaftlichen Denkens auf die Geschichte für unzulässig erklärt, vor allem jedoch die zu seiner Zeit weit verbreitete Verelendungstheorie kritisiert, welche zu Fatalismus und Einhegung einer autonomen Arbeiterbewegung führe respektive diene (Most 2006Bk: 104–107). Die Sozialdemokrat*innen seien »im Vorurteil befangen« (Most 2006Bm: 209–216). Im »Jahrhundert, in dem wir leben, sind denn die Ansichten, wie man sie in den Kreisen des organisierten Proletariats vernimmt, *Dogmen*; sind denn die Parteien und Korporationen des Arbeitsvolks *Kirchen*? Wenn dem so ist, dann freilich müssen wir uns als ›*Ketzer*‹ fühlen […]« (Most 2006At: 165).

30

Dabei lässt sich fragen, warum er dann so vehement an der Notwendigkeit eines gewaltsamen Umsturzes gegenüber den von ihm so genannten »Edelanarchisten« festhält (Most 2006Bp: 131–134). Gemutmaßt werden kann, dass der Wunsch der Vater des Gedankens ist, wenn Most glaubt, die Kapitalkonzentration in Großkonzernen (»Trustismus«) und somit die Zuspitzung des Klassenantagonismus sei ein Hebel der sozialen Revolution (Most 2006Bo: 127–130), die durch die Entstehung einer neuen Mittelklasse keineswegs gehemmt, im Gegenteil eher befördert und zur »Kampfeseile« angestachelt werde (Most 2006Bq: 135ff.). Mit beiden Einschätzungen liegt er falsch und klammert sich offensichtlich an herkömmliche Modelle, die zu diesem Zeitpunkt als überholt gelten müssen. Auch wenn sie in diesem Fall nicht greift, ist seine (vulgär-marxistische) Ableitung der Notwendigkeit der sozialen Revolution aus Produktionsweise und Sozialstruktur interessant.

31

Diese Gratwanderung versucht Giuseppe Ciancabilla zu meistern, der im Unterschied zu den meisten anderen Individualanarchist*innen und Insurrektionalist*innen den *politischen Kampf* nicht ablehnt, sondern ihn im Gegenteil in seiner einzig möglichen Form als konsequenten revolutionären Kampf thematisiert. Damit wendet er sich gegen das Prinzip von Autorität in jeder Gestalt unter Bedingungen der autoritären Gesellschaft. Unter *Politik* versteht er den Kampf gegen Regierung und Staat (Ciancabilla 1899).

32

Die konfrontativen Aufforderungen zum praktischen Klassenkampf im anarchistischen Syndikalismus, sein Hervorgehen aus der Enttäuschung über alle vorherigen *politischen Regime* sowie die Zurückweisung der Politisierung der sozialistischen Bewegung, weisen einige theoretische und viele rhetorische Elemente zur Antipolitik »populistischer« anti-elitärer Protestbewegungen auf, die de Saint-Victor (2015) skandalisiert und von

der er sich klar abgrenzt. Denn »wenn das Volk weiß, dass es von einem politischen Machtwechsel nichts mehr zu erwarten hat, dann bleibt ihm nur, gegen alle Politiker ohne Unterschied zu protestieren« (Ebd.: 27) (→ 2.3.2).

33
Das anarchistische Politikverständnis, wie es im Unterkapitel 3.4 besprochen wird, habe ich inzwischen auch im Artikel *Anarch@-Syndikalismus und (Anti-)Politik* (Eibisch 2022b) in weniger akademisch dargestellt.

34
Im direkten Gegensatz zur späteren Darstellung von Schmidt und van der Walt (2009: 9; 18f.; 41; 170; 241) betont Cornelissen in Auseinandersetzung mit der Studie von Eltzbacher (1900) die Pluralität des Anarchismus (Cornelissen 2015b: 46). Darauf aufbauend kritisiert er jedoch die Diffusität innerhalb des Anarchismus und weist darauf hin, dass Eltzbacher dessen Weiterentwicklung in Gestalt des anarchistischen Syndikalismus verkenne, die u.a. eine weitestgehende Abkehr von der individualistischen Vorstellung einer »schrankenlosen Autonomie der Einzelnen« beinhalte. Mit dieser »Evolution des Anarchismus« werde die Selbstbestimmung der Individuen jedoch nicht eingeschränkt, sondern in der gemeinsamen gewerkschaftlichen Interessensorganisation erhalten (Ebd.). Diese theoretischen Annahmen ergäben sich gerade aus der Praxis und den Erfahrungen der Arbeiter*innen, aus welchen sich der Anarchismus größtenteils zusammensetze (Ebd.: 48f.).

35
Mit dieser Perspektive wendet sich Pouget gegen Rousseaus Philosophie, dem »Theoretiker der demokratischen Knechtschaft« (Pouget 2014a: 60), da die Vorstellung von Gesellschaftsverträgen eine bürgerliche Theorie sei. Im Sinne Kropotkins argumentiert er gegen den Sozialdarwinismus und für die Verbundenheit und Geselligkeit aller Menschen. Der »Geist der Entsagung«, welcher in den Religionen gepredigt werde, wirke ebenso im Liberalismus. Ausgehend vom anarchistischen Verständnis von sozialer Freiheit kritisiert Pouget den Staat als schlechte Ordnung, welche die Volksmassen unterdrücke und lediglich einer privilegierten Minderheit diene. In dieser Aussage ist zweifellos der Anarchist in Pouget lebendig. Demnach sieht er Staatsbürgerschaft und bürgerliche Demokratie als »illusorische Gemeinschaft« an, welche mit dem »Aberglauben« von »Volkssouveränität« und »Vaterland« verbunden sei (Ebd.: 65). Die bürgerliche Revolution hätte lediglich die »Fassade des Staates« renoviert, wobei die Demokratie ein »Hemmschuh« für den sozialen Fortschritt sei. Damit kann gesagt werden, dass die Ausdifferenzierung von Politik als gesellschaftliche Sphäre, analog zur Absonderung des modernen Staates, in Verbindung mit der Ausdehnung seiner Bürokratie und politischen Parteien verstanden werden muss.

36
In diesem Sinne fordert Rocker seine Genoss*innen 1924 auf, »aktive Nichtwähler« zu sein. Wer ohne Bewusstsein nicht wähle, stehe »in seiner

geistigen Einstellung noch tief unter dem Wähler« (Rocker 1924c). Der Mensch, »der zur Wahlurne geht, weil er von dem ehrlichen Glauben geleitet wird, daß der Stimmzettel ein Mittel ist, bessere gesellschaftliche Verhältnisse zu schaffen, beweist immerhin, daß er soziales Empfinden besitzt und gewillt ist, in den Lauf der Dinge einzugreifen« (Ebd.). Damit wird deutlich, dass Rocker sich genötigt sieht, gerade aufgrund einer verbreiteten Politikverdrossenheit vergessene anarchistische Grundsätze wieder ins Gedächtnis zu holen. Nicht aus Dogmatik gälte es Wahlen abzulehnen, sondern aufgrund von jahrzehntelangen Erfahrungen autonomer sozialer Bewegungen (Rocker 1924c).

37

Eine Auseinandersetzung, in welcher sich dieser Spannungscharakter kristallisiert, ist die vorherige Spaltung der IWW in den Flügel in Detroit um Daniel De Leon und jenen in Chicago um James Connolly. Der Gewerkschaftsführer De Leon formte ab 1895 eine syndikalistische politische Partei. Ihre Vertreter sahen zwar das parlamentarische Agieren als sekundär und Wahlen als nebensächlich an, entfernten sich damit jedoch von einem der syndikalistischen Grundsätzen, sodass es 1908 zum Bruch kam, weil sich die »Chicago IWW« explizit gegen Wahlen aussprach und jegliche Referenzen zum politischen Feld entfernte (Schmidt/van der Walt 2009.: 161f.). Auch die französische CGT hat sich nach 1895 explizit als »apolitisch« oder sogar »antipolitisch« dargestellt – und sich damit im Einklang mit dem antiautoritären Flügel innerhalb der Ersten Internationalen gesehen (Ebd.: 142f.). Van der Walt und Schmidt weisen nach, dass Syndikalist*innen politische Themen nicht ablehnen, sondern sie in den revolutionären Syndikaten aufgehoben sahen, wobei sie sich gegen die »politische Aktion« aussprachen (Ebd.: 193f.).

38

Eine Gegenposition dazu nimmt Pierre Monatte (1907/1972) ein.

39

Mit diesem Argument und seiner Untermauerung im Folgenden wird im Übrigen ein Kerntheorem der operaistischen Bewegung vorweggenommen, welche in Italien in den 1960er Jahren entstand. Die organisierte und bewusste Arbeiter*innenklasse selbst würde *aktiv* Geschichte schreiben, auf welche Unternehmen bspw. mit der Umstrukturierung von Produktionsabläufen, der Gestaltung der Arbeitsbedingungen oder der Höhe des Lohnes *reagieren* würden (vgl. Birkner/Foltin 2010: 19–24) Als wesentlicher theoretischer Baustein wird dies auch von postoperaistischen Theoretiker*innen betont, etwa von Hardt und Negri oder bei Holloway (2006).

40

Wie einleitend in Kapitel 5 ausgeführt wird, ist das Transformationskonzept *soziale Revolution,* insofern es mit einem Meta-Narrativ operiert, ein *Ergebnis* anarch@-kommunistischer und -syndikalistischer Überlegungen und Strategien. Es wird zugunsten Revolte und Subversion, autonomer sozialer Bewegung oder Ansätzen zu mutualistischer Selbstorganisation

von etlichen Anarchist*innen auch kritisiert bzw. nicht verfolgt. Für Bestrebungen zur Zusammenführung und Vermittlung divergierender Praktiken, Taktiken und Organisationen kann *soziale Revolution* dennoch als Chiffre und Bezugspunkt dienen.

41

Die Abwehr gegenüber programmatischem und strategischem Denken und Handeln entspringt jedoch wiederum dem anarchistischen Unbehagen mit Politik generell, mit welchem gleichwohl immer wieder Bezug auf diese genommen oder sogar politisch gehandelt wird. Daher erscheinen *Strategie* und *Programmatik* hier als geeignete Begriffe, um anti-politischer *Ethik* und *Utopie* gegenübergestellt werden zu können (vgl. Fußnote 50).

42

Parallel zu dieser Überlegung, als auch zu den impliziten Auseinandersetzungen, welche anti-politischen Referenzpunkte für den Anarchismus gelten sollen, geschieht auch jene zum politischen Subjekt. Dem kann hier nicht ausführlich nachgegangen werden. Festgehalten werden kann allerdings, dass der angebliche Gegensatz zwischen (neuer) Klassenpolitik und Identitätspolitik, wie er teilweise in linken Debatten seit 2017 aufgemacht wurde, nur scheinbar vorhanden ist bzw. oftmals anhand einiger missgünstig interpretierter Extremfälle konstruiert wird.

Kastner konstatierte dazu bereits vor etlichen Jahren, dass »mit dem Anarchismus keine Identitätspolitik zu machen ist. […] Denn der Anarchismus hat es immer ‚aufs Ganze' abgesehen, d. h. mit der Gesamtgesellschaft im Blick wurde über gegebene [gesellschaftlich erzeugte] Ungleichheiten schon mal hinweg gesehen und partikulare Ansätze nicht zugelassen. So konnte Feministinnen also auch in dieser revolutionären Bewegung als ‚Spalterinnen' betrachtet werden. […] Identitätspolitik […] betriebe der Anarchismus aber ganz sicher dadurch, daß er Gesellschaft nicht ‹neutral›, sondern immer von einem normativen Standpunkt aus faßt […]. Soll aber der Anspruch auf politisches Handeln nicht aufgegeben werden, ist auf eine bestimmte Form von Identitätspolitik womöglich nicht zu verzichten« (Kastner 2000: 176).

In diesem Sinne lassen sich auch individualistische und syndikalistisch-kommunistische Bestrebungen miteinander vermitteln. Erstere weisen selbstredend eine größere Affinität zu Identitätspolitik auf (auch wenn damit partikulare soziale Gruppen und weniger die Identität Einzelner gemeint ist), während zweitere dem Anspruch nach Klassenpolitik sein will.

43

Darin unterscheiden sich anarchistische Denk- und Herangehensweise von linksradikaler Kampagnenpolitik, wie sie prominent die *Interventionistische Linke* (IL) in der BRD vertritt. Deren Aktivist*innen tappen in die »Falle der Politik«, von der Goldman (1911) spricht. Insofern mit diesen Ansätzen eine andere Politik für nötig und möglich gehalten wird, werden mit ihnen aus anarchistischer Sicht problematische politische Logiken und Illusionen reproduziert. Wie gezeigt ist der Anarchismus von dieser Ambivalenz keineswegs frei. Mit der Perspektive sie als Paradoxie zu begreifen, können

aber andere Handlungsmöglichkeiten aufgetan, stark gemacht und potenziell eine wirklich sozial-revolutionäre Orientierung gewonnen werden. Die politische Ambivalenz außerparlamentarischer sozialer Bewegungen kommt bspw. in den von der IL beeinflussten Äußerungen von *Ende Gelände* zum Ausdruck: In einem Post vom 2.11.2021 ist etwa zu lesen »Lützerath und die 1.5 Grad-Grenze verteidigen bedeutet Garzweiler angreifen. Weder Politik noch Konzerne werden den dringend notwendigen Paradigmenwechsel einläuten, also nehmen wir das selber in die Hand« (EG-Kanal 2021a). Zwei Tage später heißt es dagegen: »Die 1.5 Grad Grenze, die die Politik als Ziel und nicht als Grenze begreift, werden wir hier verteidigen« (EG-Kanal 2021b). Dies ist ein Hinweis darauf, auf staatliche Politik Druck ausüben zu wollen und sie somit anzuerkennen. Auch die Forderungen der aktionistischen Kampagne *Wer hat, der gibt,* danach, »Reichtum konsequent [zu] besteuern«, keine »Krisenabwicklung auf unsere Kosten« zu betreiben und nach einem »sozial-ökologischen Wandel der Wirtschaft« (Wer hat der gibt 2021) muten fast sozialdemokratisch an, insofern sich mit ihnen direkt an den Staat gewandt wird.

4.
Die Kontroverse um gemeinschaftliche Individualität
als Diskurs über Selbstbestimmung

Wie bekannt ist und bereits aufgezeigt wurde, ist der Anarchismus äußerst heterogen. Wenn das Streben nach Autonomie und das ihm zugrundeliegende paradoxe Politikverständnis, wie im vorherigen Kapitel herausgearbeitet, als Charakteristikum des Anarchismus angenommen wird, kann dies zur Verständigung der verschiedenen anarchistischen Strömungen und Gruppierungen beitragen. Ihre Pluralität besteht dabei weiterhin – was im Sinne der anarchistischen Synthese auch als erstrebenswert angesehen wird. *Wichtiger als die Differenzen an sich, ist die Art, wie über Unterschiede gedacht und gesprochen wird.* Darüber hinaus kann die Frage aufgeworfen werden, ob und wie gemeinsames Handeln gefördert werden kann, insofern dies als sinnvoll und notwendig für den Erfolg von emanzipatorischen sozialen Bewegungen anzusehen ist. Statt einer einheitlichen Grundlage sind Respekt, Streit und Vermittlung gefragt. Deswegen betrachte ich die Auseinandersetzungen zwischen individualistischen und kollektivistischen Positionen an dieser Stelle hauptsächlich als ethischen Diskurs über den Inhalt und die Verwirklichung von *Selbstbestimmung*.

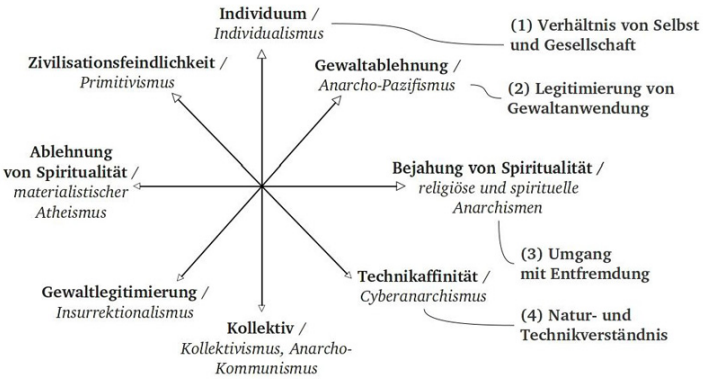
Dazu sind die grundlegenden Kontroversen zu betrachten, welche im Anarchismus bestehen. In ihnen prallen *divergierende Wahrnehmungen, Vorstellungen und Interpretationen* von sozialen Phänomenen aufeinander, die durch spezifische

gesellschaftliche Bedingungen geprägt sind. Das paradoxale Politikverständnis und darüber hinaus das paradoxale Denken im Anarchismus insgesamt stehen in einem Wechselverhältnis zur Heterogenität und Pluralität dieser politisch-weltanschaulichen Strömung. Das Zusammendenken von Mannigfaltigkeit erzeugt – im besten Fall – Paradoxien, während eine paradoxe Denkweise vielgestaltige Interpretationen ihrer Grundgedanken ermöglicht und bereit ist, sie abwägend nebeneinander stehen zu lassen. Dies bedeutet nicht, jeden Wahrheitsanspruch aufzugeben. Im Gegenteil verbirgt sich dahinter der Anspruch, die erfahrbare Welt in ihrer Komplexität als Ganzheit begreifen zu wollen, welche notwendigerweise verworren, widersprüchlich und oft auch konflikthaft erscheint.

4.1 Spaltungslinien und Kontroversen im Anarchismus

Mit dieser Herangehensweise werden – wie schon angedeutet – eine Vielzahl von Paradoxien im Anarchismus sichtbar. Sie können ideengeschichtlich und politisch-theoretisch u.a. dort verortet werden, wo sich im Anarchismus Schismen finden lassen, die aus bestimmbaren Spaltungslinien resultieren. Diese lassen sich an Kontroversen festmachen, deren bedeutendste ich im Schema (→ Fig. 12) abbilde und im folgenden Exkurs umreiße. An anderer Stelle könnte ihnen jeweils ausführlicher nachgegangen werden.

Fig. 12: Kontroversen und Spaltungslinien



Prominent vertreten ist erstens die Frage nach dem Natur- und Technikverständnis verschiedener anarchistischer Gruppierungen. Mit dem *Primitivismus*, welcher maßgeblich von John Zerzan beeinflusst und popularisiert wurde (Zerzan 2008, Zerzan 1999), besteht am Rande des Anarchismus ein zivilisationsfeindlicher Strang. Lange vor der Entwicklung des modernen Staates, Kapitalismus und Patriarchats wird hierbei das Grundübel in der Entstehung von Zivilisation überhaupt gesehen (vgl. Scott 2019, López 2011). Demgegenüber gibt es auch im Anarchismus dezidiert technikaffine Gruppierungen und Diskussionen, wie sich insbesondere am anarchistischen Einfluss in der Hacker-Gemeinschaft zeigen lässt (Ludlow 2001). Grundlegend umstritten ist, ob und inwiefern man in technologischen und kulturellen Entwicklungen und in technischen Artefakten emanzipatorisches Potenzial sieht – oder nicht bzw. nicht mehr. Daran anschließend kann gefragt werden, ob es eine menschliche Natur gibt, die es wieder zu entdecken oder zu befreien gälte – oder ob Menschen nicht immer schon von ihren kulturell-technischen Erzeugnissen überformt sind und möglicherweise gar nicht ohne diese als »Menschen« bezeichnet werden können. Auch wenn der größte Teil der Anarchist*innen Technologie und kulturelle Entwicklungen keineswegs ablehnt, ist unter ihnen zumindest eine Skepsis gegenüber diesen doch weit verbreitet, die sich

freilich auch auf die Frage bezieht, welche sozialen Gruppen die Entwicklung von Technologie und Kultur prägen und zu welchem Grad sie über diese verfügen können (vgl. capulcu 2022).

Zweitens besteht im Anarchismus eine Spaltungslinie zwischen den Polen von religiösem oder spirituellem Bedürfnis nach holistischer Verbundenheit und einem materialistischen Atheismus, der jegliches Sinn-Bedürfnis entweder als belanglos oder als abgeleitet aus empirisch fassbaren physischen und sozialen Gegebenheiten erklärt. Zweifellos wurde und wird das Bedürfnis nach der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens durch den Zustand der Entfremdung hervorgebracht, wie ihn Marx zutreffend beschrieben hat (Marx 2008: 28-45). Der Anarchismus beinhaltete seit seiner Genese eine dezidierte und bisweilen aggressive Kritik an Religion insgesamt, v.a. aber in ihren institutionalisierten Formen. Bakunins *Gott und der Staat* (1882) oder auch Mosts *Die Gottespest* (1887) sind bekannte Beispiele für eine weit verbreitete anti-klerikale und anti-religiöse Einstellung, welche zu einem Markenzeichen des Anarchismus wurde. Dies ist bis heute der Fall, denkt man bspw. an das »Punk-Gebet« der russischen Band »Pussy Riot« (Pussy Riot 2012), zahlreiche weitere religionsfeindliche Punk- oder Hiphop-Lieder (z.B. Tribade 2018), oder Satanismus als Performance-Form (Vice 2017), in welchen die radikale Kritik an Religion, Staat, Nation und Patriarchat miteinander verknüpft werden. Religion wird als Ideologie verstanden, welche die Vernunftbegabung und Selbstbestimmung von Menschen einschränkt und insbesondere in ihrer institutionalisierten Form eine tragende Stütze von Herrschaftsordnungen ist. Zugleich soll im Anarchismus niemand aufgrund der eigenen Weltanschauung diskriminiert und ausgegrenzt werden, so lange damit wiederum keine anderen Personen in deren Ansichten eingeschränkt werden (wobei hochgradig umstritten ist, wann dies der Fall ist). Dementsprechend fanden Personen wie Leo Tolstoi (1911) oder Bart de Ligt (1937) ihren Weg zum Anarchismus über das Christentum. Der Theologe und Soziologe Jacques Ellul

arbeitete eine anarchistische Lesart des Christentums aus (Ellul 1991). Und in den sozialen Bewegungen war es das Catholic Worker Movement, mit seinen prominenten Vorkämpfer*innen Dorothee Day und Peter Maurin, sowie die Befreiungstheologie, welche anarchistische Aspekte mit dem Christentum verbanden. Darüber hinaus werden auch Schnittpunkte zu anderen Religionen gesucht und wurde unter anderem prominent durch Starhawk (1990) ein anarchistisches Neuheidentum entwickeltInsbesondere in der Begegnung von *weißen* Aktivist*innen mit den First Nation People in sozial-ökologischen Kämpfen der amerikanischen Kontinente wurde deutlich, dass eine Kritik an der Spiritualität dieser – in vielerlei Hinsicht in ihren Praktiken und Organisationsformen als »anarchistisch« zu beschreibenden – indigenen Gruppen eurozentristische Züge aufweist. Das Spannungsfeld zwischen materialistischem Holismus und Religion/Spiritualität bleibt daher bestehen und somit eine Kontroverse innerhalb des Anarchismus, in der es verschiedenste Positionen gibt.

Doch die Frage nach der Religion ist nicht die Gretchenfrage des Anarchismus, sondern jene nach der Legitimität eigener Gewaltanwendung, aus der sich ein drittes Schisma ergibt. Welche Haltung zur Gewalt bei Ausschreitungen oder militanten Aktionen bestehe, wird regelmäßig in öffentlichen Debatten nachgefragt, um die Legitimität oppositioneller Gruppierungen zu überprüfen. Dies gilt insbesondere für demokratische Staaten, in denen Opposition zulässig, parlamentarisch institutionalisiert sowie verfassungsgemäß verbrieft ist. Die Wahl gewaltsamer Mittel führt in vielen Fällen zur Diskreditierung ihrer Anwender*innen in den hegemonialen Diskursen der Mehrheitsgesellschaft. Dies gilt im Übrigen weit stärker bei »linken« als bei »rechten« Akteur*innen, wie die systematisch abweichenden Strafmaße für politisch motivierte Gewalttäter*innen zeigen. Daraus ergeben sich eine Anzahl strategischer Fragen. Die Spaltung im Anarchismus hinsichtlich der Legitimität eigener Gewaltanwendung vollzieht sich jedoch anhand der ethischen Standpunkte ihr gegenüber. Da im Anarchismus der Anspruch der Relation von Mitteln und

Zwecken gesetzt wird, ist es offenkundig, dass gewaltsame Aktionen das Meta-Ziel einer gewaltfreien Gesellschaft untergraben – und zwar auch ohne die damit verbundene Stigmatisierung und Ausgrenzung, ob durch staatliche oder andere Akteur*innen (s. Jochheim 2018, Kalicha 2017). Andererseits kann das unreglementierte Aufbegehren gegen gewaltsame gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse wie auch gegen konkrete Gewalterfahrungen ein Akt der Würde und der Selbstbestimmung darstellen (s. Gelderloos 2013). Militantes Handeln vermindere Gewalt, wo damit gegen ihre Ursachen vorgegangen werde. Es bewege sich zwar in Widersprüchen, nicht stärker aber als die gewaltfreie Position, welche impliziere, Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Gewalt zu dulden. Noch deutlicher als bei den vorherigen Divergenzen kommt es anhand der anarchistischen Gretchenfrage zur Trennung in gewaltfreie und gewaltrechtfertigende Richtungen, deren Anhänger*innen sich gegenseitig vorwerfen, den Anarchismus zu verunglimpfen. Weiterhin unterstellen sie sich gegenseitig Gewaltfreiheit bzw. -rechtfertigung zu fetischisieren und reagieren darauf mit Gegenargumenten. Zum Beispiel wird von gewaltfreien Anarchist*innen die Legitimität der Beschädigung oder Zerstörung von Waffen und unrechtmäßigem Privateigentum nicht abgelehnt und der passive Widerstand gegen polizeiliches Gewalthandeln propagiert. Im aufständischen Anarchismus gibt es selbstkritische Debatten darüber, wann Gewaltausübung zum Selbstzweck wird und wird die Verletzung von Personen weitgehend vermieden.

In diesem Kapitel wird nun aber die Kontroverse zwischen Individualismus und Kollektivismus beleuchtet, welche – wie gezeigt wird – ganz grundlegende Konfliktlinien beinhaltet, mit welchen der Anarchismus definiert werden kann. Der Widerspruch zwischen Individuen und Kollektiven ist dabei wiederum einer, der aus einer spezifischen Gesellschaftsform hervorgeht und mit dieser variiert. Im vorherigen Kapitel wurde gezeigt, dass *das Individuum* im individualistischen Anarchismus als Referenzpunkt und anti-politische »Sphäre«

der Politik gegenübergestellt wird. Im selben Zuge werden im mutualistischen/kollektivistischen Anarchismus *das Soziale*, im anarchistischen Kommunismus *die Gesellschaft*, im syndikalistischen Anarchismus *die Ökonomie* und im anarchistischen Kommunitarismus *die Gemeinschaft* als anti-politische Sphären etabliert. Anarchistischer Mutualismus, Kommunismus und Syndikalismus werden an dieser Stelle unter den kollektivistischen Positionen zusammengefasst (vgl. Oberländer 1972), während der Kommunitarismus aufgrund seiner tendenziellen Beschreibung des Spannungsfelds als Verwobenheit (→ 4.3.5) gesondert verortet werden muss. Die Auseinandersetzungen zwischen Individualanarchist*innen und kollektivistischen Strömungen bestehen seit der Genese des Anarchismus, parallel zum Aufkommen der industriellen Massengesellschaft. Dass sie bis heute anhalten und in altbekannten oder neuen Varianten immer wieder vorgetragen werden, ist sowohl Beleg dafür, dass es sich unabhängig vom Anarchismus um einen gesellschaftlich konstituierten Widerspruch handelt, als auch, dass innerhalb des Anarchismus divergierende Umgangsweisen mit diesem gefunden werden. Mit dem hier entfalteten theoretischen Ansatz kann daher die Vermutung geäußert werden, dass im Anarchismus ein paradoxes Verständnis von »Individuum« und »Kollektiv«, von »Einzelnen« und »Gemeinschaften« sowie von den möglichen und den angestrebten Vermittlungsversuchen dieser Konzepte besteht. Dass individualistische und kollektivistische Positionen im Anarchismus immer wieder aufeinanderprallen, zu Irritationen und Unstimmigkeiten führen, wird üblicherweise mit abweichenden Freiheitsverständnissen, unterschiedlichen Verständnissen der Herrschaftsstrukturen und/oder verschiedenen anarchistischen Handlungsmöglichkeiten gegen diese erklärt. Im Kontext dieser Arbeit wird hingegen davon ausgegangen, dass diese Divergenzen zwar vorhanden sind, aber der Grund für die Kontroverse noch dahinter liegt. So handelt es sich möglicherweise um einen Streit darüber, ob *das Individuum* oder Formen von *Kollektivitäten* als primäre Referenzpunkte anarchistischer Anti-Politik angesehen werden.

Damit kann die Kontroverse zwischen Individualismus und Kollektivismus als *abgeleitete Paradoxie aus dem Spannungsfeld zwischen Politik und Anti-Politik* gelten. Dies ändert nichts an der Pluralität des Anarchismus, an den Differenzen zwischen seinen verschiedenen Strömungen und den damit verbundenen Irritationen und Konflikten. Was sich aber verschiebt, ist die Perspektive auf die Ursprünge dieser Spannungen, wodurch neue Formen der Vermittlung zwischen ihnen ermöglicht werden. Mit dieser Überlegung wird in diesem Kapitel zudem die politisch-philosophische Frage berührt, ob anarchistisches Denken grundsätzlich als paradox zu charakterisieren ist. Im Vergleich zum vorherigen Kapitel geschieht die Unterscheidung der divergierenden anarchistischen Standpunkte stärker nach inhaltlichen Positionen zur Problematik, als nach begrifflich-theoretischen Konzeptionen. Im nächsten Abschnitt wird das Spannungsfeld zwischen Kollektivität und Individualität umrissen, um anschließend fünf Varianten zu skizzieren, wie im Anarchismus mit dem gesellschaftlichen Widerspruch von Einzelnen und Kollektiven verfahren wird.

4.2 Zur Spezifik des Spannungsfeldes zwischen Kollektivität und Individualität

In nahezu allen Einführungswerken in den Anarchismus wird seine Vielfältigkeit und bisweilen seine Widersprüchlichkeit betont, welche bei keinem anderen Aspekt derart deutlich artikuliert wird, wie beim Verhältnis zwischen *Individuen* und *Kollektiven*, beim Verständnis von *Einzelnen* und *Gemeinschaft/ Gesellschaft*.[1] Bis heute erweisen sich ethische und strategische Debatten darüber, inwiefern Anarchist*innen einen Fokus auf die *Selbstveränderung*, beginnend im unmittelbaren Umfeld, oder auf die *Veränderung der Gesellschaft* richten sollten, als immer wiederkehrendes Phänomen, welches deswegen plausibel als grundlegendes Spannungsfeld im anarchistischen Denken selbst angenommen werden kann. So beschreibt

Curran, dass Kontroversen um »social ›versus‹ individual anarchism« als wesentliche Auseinandersetzungen immer wieder geführt wurden (Curran 2007: 23–29). Jene auf eine Henne-Ei-Frage herunterbrechen zu wollen, welche Seite *zuerst* verändert werden sollte, wird der komplexen Problematik mitnichten gerecht. Bereits Proudhon beschäftigte sich mit dieser Thematik und setzt die Auflösung des Gegensatzes von Einzelnen und Gemeinschaft zum Ziel anarchistischen Wirkens. Dabei strebte er an, die kollektive und individuelle Souveränität, innerhalb von Arbeiter-Assoziationen durch eine Harmonisierung der Einzelinteressen zu realisieren. Diese sollten zugleich Grundlage der Verwaltung einer neuen Gesellschaft sein (Proudhon 1851/2005). Historisch betrachtet wurde die Kontroverse zwischen Kollektivist*innen und Individualist*innen stark in Hinblick auf ökonomische Konzeptionen diskutiert. Für den vorliegenden Zusammenhang ist es jedoch gewinnbringender, sie als ethischen Diskurs übe Selbstbestimmung zu begreifen, die im anarchistischen Denken mit dem Organisationsprinzip der Autonomie und dem theoretischen Konzept der Selbstorganisation verbunden ist.

Wenngleich in vielen Quellen deutliche Positionierungen am individualistischen und am kollektivistischen Pol festzustellen sind, ist die eindeutige Zuordnung *aller* Beiträge zu bestimmten Strömungen nicht unbedingt zielführend und greift insbesondere bei den Quellen, welche von einer Verwobenheit ausgehen, nicht mehr.

Dies lässt sich ebenfalls an bekannten Protagonist*innen des kollektivistischen Anarchismus festmachen, denkt man bspw. an Bakunins individuelle Empörung. Es betrifft z.B. auch Goldmans Nietzsche-Rezeption[2] wie auch ihre Stellungnahmen insbesondere zu Fragen von Sexualität und Geschlechterverhältnis. Malatesta bezeichnete sich selbst als »individueller Anarchist in einer kommunistischen Schule« (Lundström 2018: 48). Auf der anderen Seite organisierten sich individualistische Anarchist*innen wie Lev Chernyi – der im Sinne Nietzsches alle Werte der bürgerlichen Gesellschaft umwerten wollte, das anarch@-kommunistische Konzept freier

Kommunen als Bedrohung des Individuums ablehnte und zudem von Tucker und Stirner beeinflusst war – 1905 in der Anarchistischen Föderation von Moskau (Avrich 1980: 180). Der Individualist Georges Vincey war 1945 an der Neugründung der französischen *Fédération Anarchiste* beteiligt und unterstützte die synthetische Organisationsform.

Eine klare Kategorisierung lässt sich in vielen Fällen auch deswegen nicht vornehmen, weil eine vermeintlich exakte Bestimmung suggerieren würde, dass »die« Individualist*innen sich überhaupt auf einer Ebene mit kollektivistischen Ansätzen vergleichen ließen. Ungeachtet dessen, dass viele von ihnen abstritten, einer bestimmten Strömung anzugehören oder eine begründen zu wollen, werden sie dennoch als solche adressiert, sei es für ein Dialogangebot (Faure 1928) oder zu ihrer Ablehnung (Plattform/Archinoff 1926).

Erste ausführliche Studien unterscheiden zwischen individualistischem, kollektivistischem und »communistischem« Anarchismus (vgl. Zenker 1895) oder zwischen verschiedenen Theoretiker*innen, die eigenständige, eher individualistische oder kollektivistische Theorien hervorgebracht haben (vgl. Eltzbacher 1900). Sie prägten damit die weitergehende Rezeption anarchistischer Ideen nach diesem Schema im Alltagsverständnis und wissenschaftlichen Diskurs wesentlich mit, was durch die historischen Brüche in der anarchistischen Bewegung wiederum auf deren Selbstverständnis zurückwirkte (→ 3.1). Eine andere Perspektive liefert dagegen Max Nettlau, welcher das Wirken verschiedener Personenkreise, Strömungen und Ereignisse der anarchistischen Bewegung nachzeichnet und individualistische Ansätze eher zum »Vorfrühling der Anarchie« zählt, deren eigentliche Geschichte mit der Gründung der Internationalen Arbeiterassoziation 1864 beginne (Nettlau 1925: 233). Auch wenn er deutliche Unterschiede aufzeigt und eine Spaltung des Anarchismus ausmacht (vgl. Malatesta 1926/2014f: 185) (s.u.), hält Nettlau dennoch fest, obgleich die individualistischen Anarchist*innen

> »die von der Freiheit allein ausgehen zu können glauben, […] auch

> ihnen die Solidarität, vor der sich ihr Freiheitsbedürfnis zunächst sträubt, nicht fremd und feindlich ist: diese beiden Richtungen, eminent soziale und eminent freiheitliche Anarchisten, schließen einander keineswegs aus, sondern ergänzen sich und bilden, von der Zukunft aus gesehen, Vorahnende, die auf verschiedenen Wegen, aber zielsicher sich der künftigen Freiheit nähern« (Nettlau 1925: 230).

Als Gemeinplatz gilt, dass anarchistische Theorien – ideengeschichtlich betrachtet – sowohl grundlegende Aspekte des Liberalismus als auch des Sozialismus in sich aufgenommen haben (Ward 2004: 1, vgl. Senft 2006: 32f.).[3] Cantzen verortet den Anarchismus eher in Abgrenzung zum Liberalismus einerseits und zum Staatssozialismus andererseits (Cantzen 1997: 24) und beschäftigt sich ebenfalls mit der Frage nach einer adäquaten Vermittlung von Gemeinschaftlichkeit und »individueller Selbstbehauptung« im Sozialen (Ebd.: 139–173). Seán M. Sheehan schreibt

> »[p]olitically, anarchism's rejection of state power may be delineated in terms of an arc that spans communism and extreme individualism. One boundary is reached where communist anarchism party company with traditional communism, most crucially over the role of the state and methods of organizing resistance to the *status quo*. Another equally important boundary is reached when individualist anarchism becomes indistinguishable from extreme right-wing conservatism and its worship of the free market« (Sheehan 2003: 38f.).

Die Befreiung konkreter Individuen und Gruppen durch ihr eigenständiges Handeln war und ist das proklamierte Ziel aller Schattierungen im Anarchismus, wofür die soziale, ökonomische, politische, kulturelle und dignitive Gleichheit als unabdingbare Voraussetzung gilt und somit eine grundlegende Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse für notwendig erachtet wird.

Loick ist der Ansicht, dass die Unstimmigkeiten zwischen individualistischen und kollektivistischen Strömungen nur verständlich werden, wenn der jeweilige Freiheitsbegriff betrachtet wird. Das Spannungsverhältnis ließe sich demnach

damit erklären, dass im Anarchismus tatsächlich zwei Begriffe von Freiheit verwendet werden: der positive/soziale und der negative/liberale (Loick 2017: 104ff.). Statt die vorgebliche Synthese aus ihren jeweils »besten Aspekte« in einem »ewigen Balanceakt« fortwährend miteinander vermitteln zu müssen – wie es Milstein formuliert (Milstein 2013: 12) –, hätte der positive »den negativen Freiheitsbegriff […] überzeugend kritisiert« (Loick 2007: 116). Bisher setzte sich die Unterscheidung zwischen individualistischen und kollektivistischen Theoretiker*innen und Strömungen des Anarchismus in den Standard-Einführungen ungebrochen fort, mit stärkeren Sympathien für erstere (Marshall 2008, Degen/ Knoblauch 2008), letztere (Oberländer 1972, Stowasser 1995, Kinna 2005, Guérin 2005) oder ohne wahrnehmbare Präferenz (Woodcock 1962, Ward 2004). Daniel Guérin bezeichnet einerseits das Individuum, andererseits die Spontaneität der Massen als Quellen der revolutionären Energien des Anarchismus im Unterschied zum autoritären Sozialismus (Guérin 1969: 28–39). April Carter sieht den Begriff der *Gesellschaft* im anarchistischen Denken stark gemacht, welche zudem dem Staat entgegengesetzt werden würde:

> »Die Gesellschaft mag eine Art von Individuen schaffen, die stark verinnerlichte Werte haben und kooperativ und frei, ohne Androhung von Gewalt, leben können. Zweitens legt der Begriff Gesellschaft nahe, daß Menschen schon in einer Art sozialer Einheit leben, so daß soziale Organisation nicht künstlich durch Vertrag gewährleistet ist und durch Zwang aufrechterhalten wird. Stattdessen könnten dort ›natürliche‹ soziale Einheiten sein, die durch freiwillige Kooperation aufrechterhalten werden« (Carter 1971/1988: 33).

Auch wenn durch dieses spezifische Verständnis mit positiven Konnotationen der Versuch gemacht werde, auf theoretischer Ebene eine Vermittlung zwischen Individuen und Gesellschaft zu ermöglichen, bleibe das Konzept oftmals leer und schwammig (Ebd.: 34f.). Über die Feststellung des Vorhandenseins verschiedener Freiheitsbegriffe hinaus, sind also auch Überlegungen darüber anzustellen, von welchen

Menschenbildern und Verständnissen von Individuum und Gesellschaft die Autor*innen der im Folgenden zu betrachtenden Quellen ausgehen, um welche Textgattungen es sich handelt, und in welchen historischen und diskursiven Kontexten diese zu lesen sind.

Auf der anti-politischen (ethischen/utopischen) Seite lässt sich beim individualistischen Anarchismus eine Betonung der Übereinstimmung von Zielen und Mitteln aufzeigen. Das konsequente Streben nach der Befreiung und/oder der Entfaltung aller Einzelnen – also die Proklamation des Individualismus in diesem Sinne – legt es nahe, das selbstbestimmte Handeln und die eigenmächtige Veränderung von Individuen in den Fokus zu rücken sowie dieses nicht nur zum Flucht, sondern auch zum Ausgangspunkt zu nehmen. Individualistische Anarchist*innen kritisieren daher jede erzwungene Kollektivität und warnen vor den potenziell erzwingenden, hierarchisierenden und das eigene Denken und Wollen relativierenden Aspekten aller sozialen Gruppen, sei es in formeller oder informeller Hinsicht, wie bspw. bei der Sogwirkung konformistischen Verhaltens. Die Verwirklichung von Individualität kann demnach prinzipiell nie durch Ein- oder gar Unterordnung von Einzelnen in Gemeinschaften gelingen, sondern ausschließlich mittels ihrer freiwilligen Zustimmung, die stets zurückgenommen werden kann.

Die politischen (strategischen/programmatischen) Konsequenzen daraus finden sich in nahezu allen anarchistischen Absichtserklärungen und organisatorischen Vorstellungen wieder. Darüber hinaus wird von individualistischen Anarchist*innen angenommen, dass das Handeln von Einzelnen signifikante Unterschiede in der Gestaltung des gesamten Zusammenlebens macht, es also der voluntaristischen Adressierung von Individuen bedarf, um deren Bewusstseinsbildung und selbstbewusstes Handeln zu ermöglichen. Ferner können Herrschaftsverhältnisse nur überwunden werden, wenn die psychisch-affektive Abhängigkeit von ihnen durchbrochen wird und an ihrer Stelle egalitäre, freiwillige und solidarische Beziehungen gesetzt

werden. Diese müssen sich auf individueller Ebene manifestieren und können nur von den und durch die Beteiligten selbst gestaltet werden. Für Stirner ist demnach »alle Freiheit wesentlich – Selbstbefreiung […], d.h. daß Ich nur so viel Freiheit haben kann, als Ich durch meine Eigenheit Mir verschaffe« (Stirner 2008: 184).

In vielen kollektivistischen Ansätzen des Anarchismus werden diese Ausgangspunkte angenommen und wird die individual-anarchistische Kritik in der Regel – (selten) ausgesprochen oder (meistens) implizit – adaptiert, wodurch er sich gegenüber anderen sozialistischen Strömungen unterscheiden lässt. So schreibt auch Mühsam, »Freiheit ist der Inbegriff alles anarchistischen Denkens und Wollens. […] Freiheit ist indessen nichts, was gewährt werden kann. Freiheit wird genommen und gelebt« (Mühsam 1933/2010b: 137). Auch Bertrand Russell grenzt auf diese Weise die britischen (syndikalistischen) Industrial Unionists und Guild Socialists von marxistischen Strömungen ab, indem er festhält: »Sie glauben, daß es nicht genügend Freiheit für den einzelnen geben kann, solange der Staat allmächtig ist, auch wenn es sich um einen sozialistischen Staat handelt« (Russell 1918/1971: 40). Mit den sozialistischen Vorstellungen teilen alle Ansätze der kollektivistischen Anarchismen die Grundannahme, dass Menschen als durch und durch soziale Wesen anzusehen sind. Kropotkin formuliert, der Mensch habe »die Gesellschaft nicht geschaffen; die Gesellschaft ist älter als der Mensch« (Kropotkin 1896/2008: 16). Mit diesem sozialen Bewusstsein, welches durch ein historisches Bewusstsein ergänzt wird, kann der Blick auf das Ganze der Gesellschaft (humanistisch verstanden: bis hin zur »Menschheit« oder dem »Gattungswesen«) gerichtet werden. Nur durch ihre grundlegende gesellschaftliche Transformation können die vereinzelten Individuen der bürgerlichen Gesellschaft zu wirklichen Einzelnen befreit werden. Diese immer schon vorhandenen und tief verankerten sozialen Bindungen zeichnen menschliche Wesen aus und ermöglichen ihnen erst gesellschaftliche Individuen zu sein. Ihrem vollen Umfang nach sind derartige anti-politische

Vorstellungen durchaus utopisch und motivieren Individuen und Gruppen, sich nach ethischen Prinzipien solidarisch zu verhalten und egalitär zu organisieren.

Für kollektivistische Anarchist*innen beinhalten politische Ansätze, Strategie und Programme zweifellos eine umfassende Gesellschaftsveränderung und insbesondere auch eine Vergesellschaftung der Produktionsmittel, um die als wünschenswert postulierten menschlichen Seins- und Verhaltensweisen im Sinne eines sozialen Fortschritts allgemein zu verwirklichen. Die Erlangung von Handlungsfähigkeit und Souveränität durch Individuen wird dahingehend als Ziel und Weg angesehen, welche nicht etwa an der Freiheit anderer ihre Grenze fände (Bakunin 1882/1969: 45), sondern nur als Prozess kollektiver Ermächtigung verstanden werden kann. Wenngleich die Gewinnung von Distanz zu herrschaftsförmigen Strukturen und Verhältnissen als notwendiger Bestandteil im Aufbau und der Entwicklung von erstrebenswerten Institutionen und Beziehungen betrachtet wird, wird ein rein individuell gedachtes Austreten aus ihnen für den Abbau von Herrschaftsverhältnissen insgesamt entweder als Illusion angesehen oder als Strategie verstanden, die niemals massentauglich sein kann.

4.3 Umgangsweisen mit dem Spannungsfeld Individualismus – Kollektivismus

Im Folgenden werde ich verschiedene anarchistische Quellentexte entweder dem Individualismus oder dem Kollektivismus zuordnen[4] und nach der in ihnen formulierten Umgangsweise mit dem Spannungsfeld zwischen beiden Polen betrachten. Diese geben die Reihenfolge vor und bestehen in der *Ignorierung*, *einseitigen Auflösungen*, Versuchen *wechselseitiger Vermittlung* oder der Herstellung einer *Synthese* bis zur *Verwobenheit* des Spannungsfeldes. Dazu habe ich als paradigmatisch anzusehende Quellen aus möglichst

verschiedenen historischen Phasen[5] des Anarchismus herangezogen. Ganz am Ende dieses Kapitels halte ich die Quellenanordnung grafisch fest, um die Positionen der zahlreichen Autor*innen zu rekapitulieren (→ Fig. 13).

4.3.1 Individualistische Gesellschaftsvergessenheit und der blinde Fleck der Gemeinschaft

Ignoriert wird das Spannungsfeld zwischen Individuum und Gesellschaft von Henry David Thoreau, der neben Ralph Waldo Emerson und anderen zur spezifischen Ausprägung des unitarisch beeinflussten »Amerikanischen Transzendentalismus« zählt. In *Die Pflicht zum Ungehorsam gegenüber den Staat* formuliert Thoreau die Prinzipien von freiwilliger Zustimmung und freier Vereinbarung: »Nur eine einzelne Verpflichtung bin ich berechtigt einzugehen, und das ist, jederzeit zu tun, was mir recht erscheint. Man sagt, daß vereinte Masse kein Gewissen hat – und das ist wahr genug; gewissenhafte Menschen aber verbinden sich zu einer Vereinigung mit Gewissen« (Thoreau 1849/2010: 9). Dass moralische Empörung und selbstbestimmtes Handeln stets möglich wären, ist Thoreaus Grundannahme in Hinblick auf die Nicht-Anerkennung der Regierung und eines Staates, in welchem Sklaverei besteht, die sich – weitergedacht – auf das Untertanenverhältnis insgesamt beziehe (Ebd.: 10f.). Die Demokratie sei ein Fortschritt in Richtung der Achtung des Individuums, meint Thoreau und fragt dennoch weiter, ob die Menschenrechte nicht eigentlich erst ohne jede Regierung vollständig »anerkannt und kodifiziert« werden könnten, denn nie werde »es einen wirklich freien und aufgeklärten Staat geben, solange sich der Staat nicht bequemt, das Individuum als größere und unabhängige Macht anzuerkennen, von welcher all seine Macht und Gewalt sich ableitet, und solange er den Einzelmenschen nicht entsprechend behandelt« (Ebd.: 34ff.). Wer den Krieg ablehne,

müsse folgerichtig die bestehende Regierung ablehnen (Ebd.: 15), sich aber auch aktiv gegen sie wenden und individuell das Gesetz übertreten, bspw. indem das Steuerzahlen verweigert wird, anstatt nutzlose Bittschriften zu formulieren (Ebd.: 18–21). Denn es »scheint, daß eine bewußte und aktive Verleugnung ihrer Staatsgewalt der einzige Angriff ist, auf den die Regierung nicht gefasst war; oder warum hat sie dafür keine angemessene Strafe eingeführt?« (Ebd.: 17). Thoreau begründet diese Appelle, wie auch seine Ablehnung von Mehrheitsentscheidungen, mit dem ethischen Vorrang des Gewissens und einer Verpflichtung auf *Gerechtigkeit* anstatt eines falschen Respekts vor Gesetzen. Gerechtigkeitsfragen seien nicht nach ihrer Zweckdienlichkeit entscheidbar (Ebd.: 9–12). Mit seiner Betonung von *Tugendhaftigkeit* geht es ihm weniger um eine politische Entscheidung in Hinblick auf die Sklavenhaltung, als vielmehr um ein anderes Verhalten gegenüber der Regierung und untereinander (Ebd.: 14). Dementsprechend hält er es auch für konsequenter und gerechter, ins Gefängnis zu gehen, statt Unrecht zu erdulden (Ebd.: 20). Die spezifischen Voraussetzungen, welche ihm selbst solches Handeln ermöglichen und die gesellschaftliche Position, in welcher ihm die Regierung sehr viel eher egal sein kann, als Menschen, die direkter von dieser unterdrückt und kriminalisiert werden, sieht Thoreau allerdings nicht. »Wenn die Regierung vor mir steht und sagt: ›Geld oder Leben‹, warum sollte ich mich beeilen, mein Geld herauszurücken? […] Ich bin nicht dafür verantwortlich, daß die Maschine der Gesellschaft richtig funktioniere« (Ebd.: 25). Die Regierung interessiere ihn eben nicht besonders und darum denke er so wenig wie möglich an sie, zumal er überhaupt nur selten mit ihr in Kontakt käme und darum weithin frei in seinen Gedanken sein könne (Ebd.: 31).

Irritierender gestaltet sich der voluntaristische Appell Luigi Galleanis, der seinen Text *The End of Anarchism?* Mit einer Beschreibung des libertären Kommunismus beginnt, welcher nicht einfach von sozialem Wert sei, sondern den ethischen Forderungen nach der Verwirklichung von Gleichheit und

Gerechtigkeit entspreche, wobei die Bestimmung und Befriedigung von Bedürfnissen nur durch die Betreffenden selbst erfolgen könne (Galleani 1907/2009: 111f.). Im Verlauf zeigt sich allerdings, dass Galleani keineswegs ein kommunistischer Anarchist ist, sondern sich konsequent gegen die »Organisationalisten« (u.a. Malatesta) wendet, die eine anarchistische politische Partei und Arbeiterorganisationen organisieren wollen würden. Diese lehnt er ab, da mit jeder Form politischer Organisierung entfremdende Repräsentation, festlegende Programme, bürokratische Abläufe, also Hierarchien, Disziplin und Ausschlüsse einhergehen müssten (Ebd.: 121). Bei der Lektüre wird deutlich, dass die einleitend ausgeführten anarch@-kommunistischen Vorstellungen lediglich als ins Imaginäre projizierte Ideale dienen, ihnen aber keine spezifischen Organisationsformen oder Strategien entsprechen sollen. Anstatt sich an Politik zu beteiligen, sollten Anarchist*innen ihren Prinzipien treu bleiben, sich verweigern, keine Avantgarde bilden und keine Kompromisse eingehen. Der Syndikalismus sei aus denselben Gründen abzulehnen (Ebd.: 122f.). Galleani ignoriert das Spannungsfeld zwischen den Polen von Individualismus und Kollektivismus, weil er blind dafür ist, dass spezifisches Handeln stets voraussetzungsvoll ist und verschiedene gesellschaftlichen Positionen unterschiedliche Interessen und Bewusstseinsformen mit sich bringen, die es zu verändern gilt, wenn gesamtgesellschaftliche Veränderungen angestrebt werden. So schreibt er: »We, ourselves, have to start the revolution from within ourselves, by discarding old superstitions, selfishness, self-imposed ignorance, foolish vanities and moral deficiencies« (Ebd.: 123). Dazu wäre es die »unveränderbare Aufgabe«, ausschließlich auf dem anarchistischen Standpunkt zu beharren, die Flamme in den Geistern des Proletariats und die Flamme der Idee zu entfachen, »*to kindle in their hearts faith in liberty and in justice: to give to their anxiously stretched out arms a torch and an axe.*« (Ebd.: 124) Ein Programm bräuchte es dafür nicht.

Mit eher philosophischem Hintergrund formuliert John Henry Mackay seinen ultra-liberalen Individualanarchismus in

der Schrift *Der Freiheitssucher* im Stil eines Traktates zur spirituellen Erbauung. Seiner Ansicht nach wäre die Bezeichnung »individualistischer Anarchismus« eigentlich ein Pleonasmus, dieser aber in Abgrenzung zum seiner Ansicht nach überholten, »utopischen« und schwärmerischem anarchistischen Kommunismus so zu benennen (Mackay 1921: 149). Schlimmer als seine Assoziierung mit chaotischen Zuständen, sei demnach, dass das Wort Anarchie »von den Anhängern einer Richtung der sozialen Bewegung zur Bezeichnung einer Weltanschauung angenommen war und geführt wurde, die selbst zugleich erklärten und zugaben, Kommunisten zu sein« (Ebd.: 143). Nichts erschiene dem Protagonisten in seiner Schrift, Ernst Förster, so unvereinbar

> »mit wahrer Freiheit, als was sich Kommunismus nannte und irgendwie mit Kommunismus zusammenhing. Die Anhänger dieser Richtung, die Kommunisten, mußten wohl das Wort zu Unrecht führen: entweder waren sie wirklich Kommunisten und dann konnten sie unmöglich einen Zustand der Herrschaftslosigkeit, der Anarchie, erstreben; oder sie waren Anarchisten, und dann konnten sie ebenso unmöglich Kommunisten sein. Der Name mit dem sie sich nannten: ›kommunistische Anarchisten‹, war demnach ein Widerspruch in sich selbst« (Ebd. 143).

Der echte Anarchismus müsse stattdessen das Individuum zum Zentrum nehmen, sehe keinen Gegensatz zwischen Altruismus und Egoismus, trete für die freie Meinungsäußerung, die freie Vereinbarung und den Erhalt des vollen Arbeitsertrages ein, wende sich gegen Gewaltanwendung, aber auch gegen festgesetzte Moralkodexe jeglicher Art und begrüße das individuelle Streben nach Glück, wie auch die Konkurrenz (Ebd.: 149–166). Tatsächlich liegt Mackays Überlegungen das bürgerliche Verständnis des selbstbezüglichen, sich selbst begründenden und genügenden Individuums zugrunde und so schreibt er:

> »Unter der Gleichheit konnte es keine Freiheit geben; es gab nur eine Gleichheit unter der Gewalt – das Ideal der Demokratie; Gleichheit in der Freiheit – das Ideal der Anarchie. Das Erstere eine

> Utopie; die Letztere eine Nothwendigkeit. Denn gerade in der Ungleichheit der Individuen lag die Nothwendigkeit der Freiheit begründet; und Verschiedenheit, nicht Gleichheit, hieß das Wort, das über ihren Thoren stand« (Ebd.: 185).

Demnach könne auch ein »völliger Sieg des demokratischen, des ›Gleichheits-Princips‹, […] nichts Anderes bedeuten, als den völligen Untergang des Individuums. Je mehr die Menschen künstlich gleich gemacht wurden, um so unfreier wurden sie« (Ebd.: 186).[6] Die Frage nach einer angemessenen Umgangsweise mit dem Spannungsfeld stellt sich für Mackay nicht, da er im Grunde genommen keine Gesellschaft kennt.

Von Simone Weil kann dies nicht behauptet werden und dennoch ignoriert sie das Spannungsfeld auf die Weise einer fatalistischen Vergeistigung. In ihren *Reflexionen über die Ursache der Freiheit und sozialen Unterdrückung* setzt sie ihre Idealvorstellung von Kollektivität derart hoch an, dass diese sich faktisch nicht verwirklichen lassen kann, und verfällt in den Umkehrschluss, dass *Kollektivität an sich repressiv* wirke (Weil 1934/1975: 196f.). Ihr mystischer, nach innen gerichteter, Individualismus, verwirkliche sich vor allem im Geis. Auch wenn er materielle Voraussetzungen habe (Ebd.: 213), tritt er als intellektueller Protest gegen die totalitären Aspekte der modernen Massengesellschaft auf. Gesellschaft selbst wäre – als Fortsetzung der Herrschaft der Natur – einengend (Ebd.: 195), vor allem, weil Individuen durch verschiedene intransparente Instanzen kontrolliert werden würden (Ebd.: 218). Freiheit gilt Weil als intellektuelle Kapazität, wäre aber ebenfalls ein existenzielles Bedürfnis (Ebd.: 199), wobei sie – vor dem Hintergrund einer totalitären Massengesellschaft – einen extremen Individualismus vertritt: »Der Mensch ist weder dazu geschaffen, das Spielzeug einer blinden Natur zu sein, noch dazu, das Spielzeug blinder Kollektive, die er mit Seinesgleichen bildet […]« (Ebd.: 212). Insofern Weil Vergesellschaftung per se und nicht ihre spezifischen Formen als Herrschaft ansieht, ignoriert sie das Spannungsfeld und setzt der Möglichkeit von anderen, nicht-

verdinglichten Beziehungen endlos hohe Hürden (Ebd.: 215). Ihr Streben nach kosmischer Verbundenheit spiegelt eine solipsistische Haltung als mutmaßlichen emotionalen Selbstschutz wider. Dennoch lassen sich in ihrer Argumentation auch direkt politische Momente herausfiltern, wie bspw. ein Plädoyer für überschaubare Gruppen (Ebd.: 214) sowie die Erkenntnis, dass Menschen in allen gesellschaftlichen Positionen von Herrschaft deformiert sind, aber ihre Unterdrückung vielfach bejahen (Ebd.: 233f.).

Oftmals sind es die poetisch gehaltenen Texte, in welchen Spannungsfelder ignoriert werden. Beim kollektivistischen Pol kann dies in Erich Mühsams verbreiteter Schrift (→ 2.4.3) aufgezeigt werden. Seine Positionierung beinhaltet, dass soziale Gleichheit über Fragen materieller Produktion und Güterverteilung weit hinausgehe und die Selbstverantwortlichkeit sowie jene für das Gemeinsame umfasse. Zwar sei der individuelle Wille durch die Umgebung geprägt, aber keineswegs durch diese determiniert. Die Gesellschaft wäre der »Ursprung des Lebens«, sein Sinn und Inhalt (Mühsam 1933/2010b: 127–131). Mit einem Paradebeispiel einer tautologischen Erklärung hält er fest:

> »Es gibt keine Freiheit der Gesellschaft, wenn die Menschen in Unfreiheit leben. Es gibt keine Freiheit der Menschen, wenn die Gesellschaft unfrei, zentralistisch, staatlich, machtmäßig organisiert ist. Die Freiheit der Anarchie ist die freie Verbündung freier Menschen zu einer freien Gesellschaft. Frei ist der Mensch, welcher freiwillig handelt, der alles, was er tut, aus der eigenen Einsicht der Notwendigkeit oder Wünschbarkeit seiner Tat verrichtet« (Ebd.: 137).

Die Koppelung von Freiheit an die Notwendigkeit und Wünschbarkeit von Handlungen wäre individualistischen Anarchist*innen eine große Anfechtung. Denn wer legt diese fest, wie kommen sie zu Stande und was geschieht, wenn Einzelne diesen gesetzten Vorstellungen nicht entsprechen? Trotz anders klingender Formulierungen führt dieser Gedanke also zu einer Begrenzung, Bewertung und Einhegung

individuellen Wollens und Handelns. Sehr blumig klingt auch Mühsams Beschreibung von Menschen als gesellschaftliche Wesen, welche untrennbar miteinander verstrickt wären. Zwischen Gesellschaft und Mensch bestünde kein Widerspruch und soziale Abhängigkeit wird von ihm keineswegs als etwas Negatives betrachtet (Ebd.: 132). Mit der Annahme, die Spaltung zwischen Individuum und Gesellschaft sei erst (und ausschließlich) durch den Kapitalismus und den modernen Staat entstanden, offenbart sich ein ahistorisches Verständnis von beiden Instanzen, mit dem die Vorstellung eines eigentlich organischen Zusammenhangs korrespondiert, welcher (wieder) in ein optimales Gleichgewicht gebracht werden müsse, dass weder Liberalismus noch Marxismus herstellen könnten (Ebd.: 130). Dagegen lehne der »kommunistische Anarchismus […] die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Persönlichkeit ab. Er betrachtet die Gesellschaft als Summe von Einzelmenschen und die Persönlichkeit als unlösliches Glied der Gesellschaft« (130f.). Mit dieser organischen Aufhebung wird das bereits festgestellte Spannungsfeld mit der Behauptung ignoriert, gewissermaßen schon der Begriff des kommunistischen Anarchismus löse es auf, da er diese »natürliche Verbindung von Persönlichkeit und Gesellschaft mit Gleichberechtigung, gegenseitiger Unterstützung und Selbstverantwortlichkeit aller Einzelnen im Bewußtsein der Gesamtverbindlichkeit und gemeinsamen Verantwortung fürs Ganze wieder zur Lebensform auch der Menschheit werden lassen« (Ebd.: 132) wolle.[7] Obschon es sich bei Mühsams und zuvor Galleanis Text um Agitationsschriften handelt, die nicht dem Anspruch gerecht werden, das Spannungsfeld umfassend auf theoretischer Ebene zu bearbeiten, muss doch jeweils von dessen absichtlicher Ignorierung gesprochen werden, da sie die jeweils andere Position benennen, tatsächlich allerdings nur oberflächlich auf sie eingehen.

Ähnliches lässt sich auch für Goldmans *Der Anarchismus – wofür er wirklich steht* nachweisen. Darin schreibt sie, der Ausgangs- und Zielpunkt des Anarchismus sei die Entfaltung des Individuums (Goldman 1911/2013a: 41), bezieht sich auf

Emersons subjektivistischen Begriff der »Seele« (Ebd.: 41), auf das Ideal freiwilliger, kreativer Tätigkeit von Oscar Wilde (Ebd.: 44) und auf Thoreau (Ebd.: 45; 51) und endet mit einem Aufruf zu individuellem Handeln mit einem Hinweis auf Stirner (Ebd.: 53). Dennoch tritt Goldman für den anarchistischen Kommunismus ein, propagiert die Umwälzung der Produktionsverhältnisse (Ebd.: 44), die Abschaffung des Staates (Ebd.: 49) und stellt einen »verbitterte[n] Konflikt zwischen zwei Elementen« fest, welche sich »zwar nicht als einander feindlich gegenüberstehende, sondern eng verknüpfte und tatsächlich miteinander harmonisierende Elemente [erweisen], wenn sie nur in die passende Umgebung gebracht werden« (Ebd.: 40). So hätten »Individuum und Gesellschaft […] seit Ewigkeiten einen unbarmherzigen, blutigen Kampf um die Vormachtstellung geführt, da jede Seite blind für den Wert und die Bedeutung der jeweils anderen war« (Ebd.), doch der Anarchismus bringe individuelle und gesellschaftliche Bestrebungen zusammen. Zunächst legt dies die Vermutung nahe, dass Goldman eine Vermittlung der beiden Tendenzen vornehmen will. Bei näherer Betrachtung muss dies allerdings verneint werden, denn sie meint, zwischen »Mensch und gesellschaftlichen Impulsen gibt es keinerlei Konflikt, wie es auch keinerlei Konflikt zwischen Herz und Lunge gibt« (Ebd.: 41). Statt das bereits konstatierte Spannungsfeld zu vermitteln, zieht sich Goldman auf die bloße Behauptung zurück, Anarchismus sei »die großartige Kraft, die den Menschen von den Phantomen befreit, von denen er gefangen gehalten wurde; Anarchismus schlichtet den Kampf zwischen den beiden Mächten, schafft Frieden und damit individuelle und gesellschaftliche Harmonie« (Ebd.: 41).

Die Feststellung, dass zwischen Individuen und Gesellschaft ein zu klärendes Verhältnis steht, welches der Anarchismus kitten würde, sparen sich die Plattformisten im Gegensatz zu Galleani, Mühsam und Goldman gleich ganz. Die *Gruppe russischer Anarchisten im Ausland* veröffentlichte 1926 das Papier *Organisationsplattform der Allgemeinen Anarchistischen Union*, in welchem sie die Desorganisation der anarchistischen

Bewegung anprangert, die in der »verkehrten Vorstellung des individualistischen Prinzips im Anarchismus, in seiner Gleichsetzung mit Verantwortungslosigkeit« (Plattform/ Archinoff 1926) begründet läge. Gegen die »Freunde der vergnügungssüchtigen Autonomie […] [als] hartnäckige Befürworter des chaotischen Zustandes der anarchistischen Bewegung« (Ebd.), läge die »einzige Methode, die zur Lösung des allgemeinen organisatorischen Problems […] [führe, in der] Vereinigung der anarchistischen Aktivisten auf dem Boden bestimmter ideologischer, taktischer und organisatorischer Positionen, d.h. auf der Grundlage eines mehr oder minder abgeschlossenen einheitlichen Programms« (Ebd.). Auch organisatorisch sollten sich die Mitglieder der anarchistischen Kadergruppen (die jedoch keine Avantgarde-Organisationen wären), freiwillig der Einheit der Ideologie, einheitlicher Taktik und kollektivem Handeln, kollektiver Verantwortung und dem Föderalismus (Ebd.) verpflichten. Fortgesetzt und weiterentwickelt wird dies im »Especifismo«, wie ihn die Federação Anarquista Gaúcha aus Brasilien im Jahr 2000 beschreibt, um sich vom Individualismus und Anarch@-Syndikalismus abzugrenzen. Wenngleich verschiedene Formen der Unterdrückung – neben der Klassenzugehörigkeit, auch auf der Basis von Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit oder sexueller Präferenz – gesehen werden (FA Gaúcha 2012: 23), geht es in dieser politischen Analyse im vorliegenden Zusammenhang um das, was explizit nicht geschrieben wird: um das Spannungsfeld zwischen individueller und gesellschaftlicher Veränderung. Dies ist nicht allgemein, sondern im Kontext der Betrachtung von anarchistischen Texten von Interesse, da der hierbei mitschwingende umfassende Kollektivismus sich am Rande von noch als anarchistisch zu bezeichnenden Vorstellungen bewegt. Hier finden wir also aus Sicht Galleanis die anarchistische »politische Partei«, welche die Individualität verletzt oder gar negiert.

4.3.2 Die Eingliederung der Einzelnen oder ihre unbedingte Entfaltung

Anhänger*innen des anarchistischen Kommunismus sehen in der kollektiven Organisierung von Individuen ein Spannungsfeld und lösen es indes bisweilen einseitig auf, wie Carlo Cafiero in seiner programmatischen Schrift *Anarchist Communism*. Jener trete ein für die umfassende und vollständige Freiheit »of the individual who, freely and driven only by his needs, by his tastes and his sympathies, unites with other individuals in a group or association; free development of the association, which is federated with others in the commune or the district; free development of the communes which are federated in the region; and so on – the regions in the nation; the nations in humanity« (Cafiero 1880/2005: 109). Charakteristisch für die anarch@-kommunistische Position ist hierbei die Zielsetzung einer umfangreichen Befreiung der Individuen, welche unmittelbar mit spezifischen organisatorischen Vorstellungen verbunden wird. Damit wird das Freier-Werden konkreter Individuen einerseits als Ergebnis ökonomischer und politischer Umstrukturierung angesehen, andererseits in die Sphäre eines fernen Ideals verschoben. Abgrenzend zu anderen kommunistischen Strängen werden die potenziell autoritären Tendenzen und jene, die Individuen einengenden, negativen Effekte von Kollektiven gesehen, insofern »the people, humanity, is not the same as the individuals who managed to seize the wealth and hold it in their hands, some have tried to conclude from this« (Ebd.: 110). Und dennoch handelt es sich hier eher um eine Art Erinnerung oder Mahnung, die darauf abzielt, eine Art libertären Sozialismus mit menschlichen Antlitz zu entwerfen.

Die Ambivalenzen innerhalb der anarchistischen Tradition zeigen sich oft auch bei ihren Protagonist*innen selber, wie der Text *Die Masse* von Goldman verdeutlicht. In diesem übt sie indirekt eine scharfe Kritik an kommunistischen und sozialdemokratischen Strömungen, hinsichtlich deren Anrufung

der Masse, ihrer Praktizierung des Repräsentations- und dem Mehrheitsentscheidungsprinzip. Goldmans anarch@-kommunistischen Überzeugungen widerspricht dies nicht und dennoch kann dieser Text am Pol des Individualismus verortet werden. Die landläufige Behauptung, wir lebten in Zeiten des Individualismus stimme Goldman zu Folge nicht, weil ein Großteil der Menschen heute eben keine Möglichkeiten hätte, um sich selbst zu verwirklichen. Nicht nur sozial, auch intellektuell und ästhetisch verkümmerten die Menschen, gerade weil sie – auch von den Sozialist*innen – als Masse adressiert werden würden (Goldman 1911/2013b: 56). »Vorkämpfer der Befreiung« wären dagegen niemals träge, »unbewegliche«, »betrogene« Massen von Menschen, sondern stets kleine Gruppen von entschlossenen Radikalen gewesen (Ebd.: 60). Ganz entgegen dem verbreiteten Vorurteil, der Anarchismus beruhe auf blindem Vertrauen in die Spontaneität und Selbstorganisationsfähigkeit der Massen, äußerst sich Goldman an dieser Stelle äußerst skeptisch, denn »Autorität, Zwang und Abhängigkeit beruhen auf der Masse, niemals jedoch Freiheit und die freie Entfaltung des Individuums, niemals die Geburt einer freien Gesellschaft« (Ebd.: 62) Sie spricht aus eigener Erfahrung, weil sie

> »so deutlich […] [sieht], dass die Mehrheit als kompakte Masse niemals für Gerechtigkeit oder Gleichheit gestanden hat. Sie hat die menschliche Stimme unterdrückt, den menschlichen Geist unterworfen, den menschlichen Körper in Ketten gelegt. Als Masse war ihr Ziel stets, das Leben uniform, grau und monoton zu machen wie die Wüste. Als Masse wird sie stets das Ende der Individualität, der freien Initiative, der Originalität bedeuten. […] Ich möchte ihnen nichts gewähren, sondern sie drillen, spalten, aufbrechen, Individuen aus ihnen herausziehen« (Ebd.: 62f.).

In einer anderen Tradition, nämlich wiederum der des ultra-liberalen Anarchismus steht Tucker, der chronologisch als Bindeglied zwischen Josiah Warren von dem bereits erwähnten Mackay gelten kann. Ähnlich wie diese wendet er sich in seinem Aufsatz *Staatssozialismus und Anarchismus* vehement

gegen die erste Richtung und tritt für einen individualistischen Anarchismus ein (Tucker 1888/1972: 101–105).[8] Tucker begreift die Freiheit des Individuums und seine Selbstbestimmung als fundamentales Recht, fordert die Verfügung über die eigenen Erzeugnisse, tritt für religiöse Toleranz, für die freie Liebe, freie Kindererziehung und eigene Gesundheitsversorgung ein und wendet sich gegen vorgeschriebene Moralkodexe (Ebd.: 113ff.).

> »Gemäß dieser Anschauung betrachten die Anarchisten alle Versuche, das Laster zu unterdrücken, als an und für sich verbrecherisch. Sie glauben, daß sich die Freiheit und der ihr entspringende soziale Wohlstand als sichere Heilmittel gegen alle Laster erweisen werden. Aber sie erkennen das Recht des Trunkenbolds, des Spielers, des Wüstlings und der Dirne an, ihr eigenes Leben zu führen, bis sie sich aus freien Stücken dazu entschließen, ihren Lebenswandel zu ändern« (Ebd.: 115).

Mit diesem, auf das Soziale angewandte, Laissez-faire-Prinzip richtet sich Tucker auch gegen den kommunistischen Anarchismus (namentlich gegen Most und Kropotkin), weil dessen Forderungen nach der Enteignung und Vergesellschaftung der Produktionsmittel notwendigerweise mit Gewaltanwendung einhergehen müssten (Ebd.: 116), und legt damit seiner Konzeption – entgegen seiner Behauptung – moralische Prinzipien zu Grunde. Nach dem hier angewandten Schema löst Tucker das Spannungsfeld zwischen Kollektivität und Individualität in Richtung Letzterer auf. Ihm ist bewusst, dass die Verwirklichung umfassender Selbstbestimmungsrechte des Individuums die Aufhebung wirtschaftlicher Abhängigkeit voraussetzt, er propagiert dahingehend jedoch allein die individuelle Verantwortung des »anarchistischen sozialen Ideals« (Ebd.: 116). Mit dem Abbau der Monopole auf Kapital, Grund und Boden, Patente und Tarife, wäre demnach schon Entscheidendes getan, um im Sinne einer negativen Freiheit »jeden in Stand zu setzen, auf seine eigene Weise glücklich zu sein« (Ebd.: 117).

Damit wende ich mich einem anderen Strang des

Individualanarchismus zu, deren Anhänger*innen sich explizit einer solchen Strömung zugehörig fühlen und damit – wenig überraschend – jeweils ihre ganz eigenen Wege gehen. Die Rede ist vom *egoistischen Strang*, der mit Max Stirner beginnt, dessen Hauptwerk *Der Einzige und sein Eigentum* ebenso starke Faszination auf sich zog wie es auch große Abscheu hervorrief und sicherlich zu jenen (pseudo)anarchistischen Schriften gehört, die am stärksten missverstanden wurden. Auf die von Marx geprägte Fehlinterpretation – sowie deren endlose, unkritische Reproduktion durch Marxist*innen –, Stirner entfalte in seinem Werk lediglich die extreme Form eines bürgerlichen Individualismus (MEW 3: 101–168), soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass er mit seinem Egoismus das abstrakte Individuum ad absurdum führt.[9] Freilich geht es Stirner um eine grundsätzliche Kritik an jeglicher Religion, Metaphysik, Ideologie, die sie rechtfertigenden und im Alltagsbewusstsein verinnerlichten hierarchischen Strukturen, damit also um eine *egoistische* Gesellschaftskritik. Das *Abstraktum Gesellschaft* kritisiert er – insbesondere in ihren Formen als Staat und Familie – aufgrund ihres erzwingenden, die konkreten Menschen ignorierenden, verblendenden und unterwerfenden Charakters und wünscht an ihrer Stelle »freie Vereine«. Interessant für den vorliegenden Zusammenhang ist nun, dass Stirner keineswegs etwas per se gegen Vergemeinschaftung hat, sondern lediglich äußerst kritisch ihre metaphysischen und hierarchischen Aspekte angreift, wie im folgenden Zitat deutlich wird:

> »In der Gesellschaft, der Sozietät, kann höchstens die menschliche Forderung befriedigt werden, indes die egoistische stets zu kurz kommen muß. Weil es kaum Jemand entgehen kann, daß die Gegenwart für keine Frage einen so lebendigen Anteil zeigt, als für die ›soziale‹, so hat man auf die Gesellschaft besonders sein Augenmerk zu richten. Ja, wäre das daran gefaßte Interesse weniger leidenschaftlich und verblendet, so würde man über die Gesellschaft nicht so sehr die Einzelnen darin aus den Augen verlieren, und erkennen, daß eine Gesellschaft nicht neu werden kann, solange diejenigen, die sie ausmachen und konstituieren, die

alten bleiben« (Stirner 1845/2011: 231).

Weit entfernt davon, liberal zu sein (Ryley 2018: 227) – tatsächlich kritisiert Stirner den Liberalismus ausgiebig (Stirner 2011 107–127) –, richtet er sich gegen die Philosophie der Aufklärung als Grundlage moderner Herrschaftsideologie und ordnung, ohne deswegen anti-aufklärerisch oder anti-modern zu argumentieren. Für ihn zielen

> »die Bestrebungen der Neuzeit […] dahin, das Ideal des ›freien Menschen‹ aufzustellen. Könnte man's finden, gäb's eine neue – Religion, weil ein neues Ideal, gäbe ein neues Sehnen, ein neues Abquälen, eine neue Andacht, eine neue Gottheit, eine neue Zerknirschung. Mit dem Ideal der ›absoluten Freiheit‹, wird dasselbe Unwesen getrieben, wie mit allem Absoluten […]« (Ebd.: 269).

Anstatt hier weiter auf Stirner einzugehen, scheint es mir sinnvoll die von ihm beeinflussten Autoren Renzo Novatore und Émile Armand zu betrachten. Der subversive Novatore feiert in seinen drängenden Versen das Bild des Vagabunden, die Ideen der Perfektibilität und – mit Anleihen beim Futurismus – des Heroismus aller Individuen aus sich selbst heraus. Selbst Nietzsche hätte Angst vor dem Übermenschen gehabt und ließ ihn sterben, doch Novatore wolle ihn »wirklich« befreien und wendet sich dazu gegen Moralismus und Humanismus (Novatore 1919/2012b: 73ff.), was ihn schließlich zum Illegalismus führt. Die Figur der rastlosen Rebellin sei das »most beautiful and the most complete being« (Novatore 1922/2012e: 203), weil diese wisse, wie sie sich selbst bestimme, für sich sorge und sich zerstören könne. Anarchistische Individuen stünden (auf existenzielle Weise) im unendlichen Kampf gegen die Gesellschaft. Nur in der Revolte kämen sie mit den rebellierenden Massen punktuell zusammen, nicht als Demagogen oder Apostel, hingegen als »living, effective, destructive force«, die nach der Errichtung einer neuen Gesellschaft dann wiederum an deren Ränder zurückkehren und als noble Kriminelle leben würden (Novatore 1919/2012b: 75). Gegen bürgerliche und proletarische

Menschenherden setzt Novatore seinen »extremen Individualismus«, da sich heutzutage fast alle als Individualist*innen bezeichneten. Er »lacht« über die Sozialist*innen, welche die Unvereinbarkeit von individualistischen und kollektivistischen Ideen betonen, dann aber wieder behaupten, die Befreiung der Individuen anzustreben. Gegen derartige Vereinnahmungen wehrt er sich, richtet sich gegen den anarchistischen Kommunismus und Syndikalismus (Novatore 1920/2012c: 127f.) und formuliert: »Individualism, as I feel, understand and mean it, has neither socialism, nor communism, nor humanity for an end. Individualism is its own end« (Ebd.:128). Und an anderer Stelle: »No future and no humanity, no communism and no anarchy is worthy of the sacrifice of my life. From the day that I discovered myself, I have considered myself as the supreme PURPOSE« (Novatore 1921/2012d: 176). An dieser Stelle kann nicht weiter auf die ethischen Implikationen und philosophischen Aspekte einer quasi-religiösen Sprache der Vervollkommnung, Erlösung oder Leere eingegangen werden. Für die spezifische Umgangsweise zu erwähnen ist, dass Novatore die anarchistischen Debatten seiner Zeit kennt, sich an ihnen beteiligt und die Soziale Revolution dennoch primär als Versuch der Selbstbefreiung ansieht, jede Anrufung und politische Organisierung der Masse ablehnt (Novatore 1919/2012b: 75) und das festgestellte Spannungsfeld somit einseitig auflöst. Der Sozialismus verbliebe demnach als »gefährliche und unpraktische« Brücke zwischen dem Tyrannen und dem Sklaven. Er verbinde den Bruch zwischen Individualismus und Kollektivismus nicht wirklich, weil er die ihnen jeweils zugrundeliegenden Prinzipien auf unzulässige Weise vermische (Novatore 1917/2012a: 30). Folglich seien die Diskussionen um das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft auch irreführend, denn, »[t]he anarchist who aspires to communism and the individualist who aspires to Anarchy don’t notice that they are gripped, violently, in the shackles of castrating sociology and in the jaws of the humanism that is a slimy blend of individual non-will and

pseudo-christian morality« (Novatore 1921/2012d: 175f.). Novatore versteht unter Anarchie im Grunde genommen keine soziale Bewegung, sondern vor allem eine Haltung, eine spezifische Bezugnahme zum Selbst und zum Leben (vgl. Palante 1909, Palante 1914). Tatsächlich leugnet er das Spannungsfeld nicht, sondern begrüßt es im Gegenteil als fruchtbaren philosophischen Gegensatz, d.h. als eine Art existenzielle Bedingung der lebendigen Auseinandersetzung:

> »There are those who maintain that the human being is by nature a social being. Others maintain that the human being is by nature anti-social. Well, I admit that I have never been able to clearly understand what they meant by their ›by nature‹, but I have understood that both sides are wrong, since the human being is social and anti-social at the same time. Need, want, affection, love, and sympathy are the elements that push him toward sociability and union. The craving for independence and the desire for freedom push her toward solitude and individualism. […] But, while the individual is necessary to society, this in its turn is necessary to him. Individualism couldn't possibly exist if there were no society against which it could affirm itself and live, expand itself and rejoice« (Novatore 1922/2012e: 204).

Auch für Armand ist die Einzelne Ausgangs- und Fluchtpunkt seiner Überlegungen, allerdings weniger als stürmische Rebellin, eher als empfindsamer Sonderling. Armand geht von einem ausgeprägten negativen Freiheitsbegriff aus, welchen er – im Zuge der Verschärfung der politischen Lage – weit ausdehnt. Die uneingeschränkten Rechte der Individuen, welche eine deutliche Grenze hätten, wo sie in die Freiheit anderer eingreifen und diese verletzten würden (Armand 1945), ist hierbei als ein Aufschrei gegen die totalitäre Massengesellschaft seiner Zeit zu verstehen. Für ihn gibt es keine Gesellschaft ohne Individuen: »Society is a product of individual additions« (Armand 1926). Anarchismus sei die fundamentale Antithese zum Sozialismus, weil mit ihm das Recht abgelehnt und mit den Normen und Identitäten der Gesellschaft fundamental gebrochen würde (Ebd.). Der anarchistische Individualismus wäre demnach das praktische

Konzept der anarchistischen Philosophie. Damit übt Armand eine immanente Kritik an selbstverwalteten Kollektiven, deren vermeintlich selbst-regierte Mitglieder dennoch weiterhin isoliert seien und die bürgerliche Individualität nicht automatisch überwinden würden (Armand 1926). Dies kann so gedeutet werden, dass er die Entwicklung anderer (respektvoller, freier, gleichberechtigter, solidarischer, liebevoller etc.) Beziehungen für zentral hält und nicht darauf vertraut, dass jene mit anderen Strukturen von selbst entstehen. In diesem Sinne schreibt er:

> »The religious consider the individual to be a manifestation of divinity's designs; the legalists consider the individual as a function of the law; the socialists consider the individual as needing proper administration, as an instrument, as a kind of machine of production and consumption; the revolutionaries consider the individual to be a soldier of the revolution. They all tend to forget the individual as him or her self, outside of all authority. They ignore the individual as an individual unity, subtracted from all domination and coercion of all kinds. This is the empty space anarchism fills« (Ebd.).

Armand sieht das Spannungsfeld, weil er von kollektiven Voraussetzungen für die Individualität ausgeht. Tatsächlich kritisiert er Gesellschaft gerade aufgrund der wahrgenommen Ungleichheitsverhältnisse, vornehmlich des Klassengegensatzes, wenn er formuliert:

> »Who will ever precisely express the unfinished battle between private interests and collective needs? The sentiments of individuals and the logic of generalities? All of this makes up current society, and none of this suffices to describe it. A minority which possesses the faculty to produce and consume and the possibility to parasitically exist in a thousand different forms: fixed and movable property, capital as tools or as funds, capital as teaching and capital as education« (Armand 1925).

Dies führt ihn am Ende des zitierten Artikels zur Ablehnung dieser sogenannten Gesellschaft und so fordert er die Lesenden auf, ein selbstkritisches und reflektiertes Verhalten zu entwickeln, sich zu distanzieren und eigene Wege zu gehen,

anstatt auf eine evolutionäre oder revolutionäre Entwicklung hin zu einer harmonischen und besseren Gesellschaftsform zu hoffen oder nihilistisch zu werden (Ebd.). Dagegen kämpften Anarchist*innen für einen freien Zugang zu materiellen Mitteln, damit Menschen ihre Leben ohne Autoritäten selbst gestalten können. Individualist*innen seien nicht zwangsläufig Einzelgänger*innen, sondern ihr Verhältnis zu Gruppen richte sich – naheliegenderweise – letztendlich nach ihrem jeweiligen individuellen Standpunkt. Damit geht es Armand nicht um die prinzipielle Verweigerung sozialer Gemeinschaft, indessen um Reflexion und Skepsis als hohe Werte des Individualismus (Armand 1926, vgl. Arrigoni 1930). In diesem Sinne kann die Individualistin nicht »be considered simply as a personal denier of authority, but as a personal negator of exploitation. The individualist does not want to be an exploiter, nor does he or she want to be exploited« (Ebd.).

Die individual-anarchistischen Stränge innerhalb der anarch@-kommunistischen Tradition (Goldman, Malatesta), eines »transzendentalen« und mystischen individualistischen Anarchismus (Thoreau und Weil), des ultra-liberalen Anarchismus (Tucker, Mackay), des von Stirner und Nietzsche beeinflussten Egoismus in den Varianten des Illegalismus und der pazifistischen Empfindsamkeit (Novatore und Armand) setzten sich fort und bleiben weiterhin – fortwährend diskutierte – Bestandteil des Anarchismus insgesamt. Dass sie zum Teil seit den 1970er und 1980er Jahren vom Rechts-Libertarismus kooptiert wurden, was zur Diskreditierung des Anarchismus und Verwirrung über diesen beitrug, braucht für den Argumentationsgang nicht Thema zu sein (→ 2.3.2).

Um eine Variante herauszugreifen, lässt sich ihre Fortschreibung bspw. in der Strömung des Insurrektionalismus nachzeichnen. Darum betrachte ich nun Texte von Alfredo Bonanno und Wolfi Landstreicher, die als aktuelle und vielfach gelesene Autoren des Insurrektionalismus gelten. Ganz im Sinne des oben zitierten Novatore sieht der Autor sasha k die Unterscheidung zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Individualismus und Kommunismus als »falsches

Problem« an, richtet sich damit allerdings zugleich gegen die kollektivistische Tradition (sasha k 2018) und verdeutlicht somit, wie diese Denkweise fortgeschrieben wird. Bonanno beschreibt in einer Abhandlung über das Affinitätsgruppen-Konzept, dass diese (individualistische) autonome Organisationsform lediglich eine unter verschiedenen sei (Bonanno 1999/2014: 170), welche er damit implizit befürwortet. Der Entdeckung vorab vorhandener Affinitäten oder ihrer gemeinsamen Entwicklung und Vertiefung, liegt die Vorstellung eines potenziell autonomen Individuums zugrunde. Dies zeigt sich auch daran, dass die Affinitätsgruppe kein Selbstzweck, sondern anti-politische Form ist, ein taktischer, punktueller Zusammenschluss für bestimmte Zwecke unter Vermeidung dauerhafter oder fixer Strukturen (Ebd.: 175f.). Wenngleich Bonanno hier eine spezifische Taktik (und nicht etwa eine Weltanschauung oder einen Subjektbegriff) beschreibt, fußen seine Überlegungen dennoch auf einem bestimmten Verständnis des Individuums, wie es sicherlich auch jene teilen, welche sie ansprechend finden. Mit seiner Positionierung gegen offene und integrierende Gruppen und para-gewerkschaftliche Organisationen grenzt er sich zudem gegen den kommunistischen und den syndikalistischen Anarchismus ab (Ebd.: 180), was die Ebene der Taktik übersteigt und auf grundsätzliche Prämissen verweist. Gerade das Insistieren darauf, dass die Affinitätsgruppen nicht vorrangig der Selbstverwirklichung oder Selbstbestätigung dienen, sondern vielmehr eine (militante) Organisationsform darstellen sollen – wobei die eigenen sozialen Bedürfnisse als legitim angesehen werden (Ebd.: 171) – steht dafür, dass die Suche nach Kollektivitäten ganz von Einzelnen her gedacht wird und infolgedessen eine einseitige Auflösung des Spannungsfeldes Richtung Individualität stattfindet.

Landstreicher äußert sich dahingehend deutlicher: Dass Individuum sei von entscheidender Bedeutung für die »anarchistische Revolution«, welche eine umfassende Erhebung darstelle, in der die Einzelnen allerdings nicht untergehen dürften (Landstreicher 2016b: 123), wobei Anarchist*innen den

»Vorrang des tatsächlichen, lebenden Individuums« (Ebd.: 124) erkennen sollen. Landstreicher schreibt, das Ziel dieser Revolution sei

> »die Beseitigung jeder sozialen Begrenzung, die Individuen davon abhält ihre eigenen Leben unter den Bedingungen ihrer eigenen Bedürfnisse und Träume zu kreieren, und zu ermitteln, welche Beziehungen sie schaffen wollen um dies zu bewerkstelligen. Aber ein solches Ziel impliziert ebenso andere Ziele. Das gesellschaftliche System des Kapitals trennt die meisten Menschen von den Existenzbedingungen ab. Dies zwingt die gewaltige Mehrheit dazu die Vermittlungen von Arbeit und Warenkonsum zu akzeptieren, um ein Existenzminimum auf Kosten ihrer Leben, Bedürfnisse und Träume – ihrer Individualität – beizubehalten« (Landstreicher 2016a: 50).

Der Term »Proletarier« ist für Landstreicher eine Negativ-Definition, weil (subalterne) gesellschaftliche Positionen – und die damit verknüpften Identitäten – zugewiesen und den Betreffenden die Entfaltung ihrer Individualität verunmöglicht werde (Landstreicher 2016c: 234). Aus dieser Analyse heraus ergibt sich der revolutionäre Prozess vorrangig als eine Negation des Bestehenden und werden auch liberale oder linke Identitätspolitiken abgelehnt (Ebd.: 238). Bei der weitergehenden Lektüre wird ersichtlich, dass der Autor durchaus gesamtgesellschaftliche Veränderungsprozesse anstrebt und dafür auch kollektive Organisationsformen für notwendig hält:

> »Wenn alle Individuen wirklich frei sein sollen ihre Leben und Beziehungen so zu gestalten wie sie verlangen, ist es notwendig eine Welt zu kreieren, in der die Gleichheit des Zugangs zu Existenzmitteln und bedingungen Realität ist. Dies erfordert die totale Zerstörung der Ökonomie – das Ende des Eigentums, dem Austausch von Waren und der Arbeit. Somit sehen wir, dass die generalisierte Realisierung von individueller Freiheit Hand in Hand mit den besten Aspekten der anarcho-kommunistischen Idealen [sic!] geht und nur durch die revolutionäre Transformation ausgeführt werden kann« (Landstreicher 2016a: 51).

Unabhängig davon, dass eine anarch@-kommunistische Programmatik nicht auf die »totale Zerstörung der Ökonomie«, sondern auf deren Überwindung als Herrschaftsverhältnis durch ihre strukturelle Transformation abzielt, findet sich in dieser Bezugnahme eine bereits bekannte Figur: Landstreicher versteht die Vorstellungen des anarchistischen Kommunismus genau wie schon Galleani als »Ideale«, im buchstäblichen Sinne also idealistisch. Auch hier zeigt sich die Auflösung des Spannungsfeldes in Richtung einer Seite: Bei der Ablehnung der bestehenden Gesellschaft als Ganzes, wären laut Landstreicher Versuche der Distanzierung zu ihr ein erster Schritt, sollten jedoch nicht zu einer Isolierung der Individuen führen. Die individuelle Revolte gegen die gesellschaftliche Ordnung sei vielmehr als essentieller Bestandteil einer revolutionären Perspektive zu begreifen, die allerdings – wie erwähnt – die Erfüllung von Bedürfnissen und Erfüllung von Träumen konkreter Individuen zum Ziel habe (Ebd.: 51f.)

Wie dargestellt wurde, ließe sich der individualistische Anarchismus in mindestens vier bis fünf Stränge untergliedern. Gegen diese gesamte Tradition wendet sich Murray Bookchin mit seiner scharf zurechtweisenden Altersschrift *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*. Laut ihm würden Individualanarchist*innen vom Begriff des abstrakten Individuums ausgehen, betonten zu Unrecht die (individuelle) Autonomie als wesentliches Merkmal des Anarchismus – wie es Susan L. Brown tue (Bookchin 1995: 12–18) – und würden sie, wie Hakim Bey mit seinem *ontologischen Anarchismus,* für Chaos eintreten (Ebd.: 19–26). Sie würden Mystik und Irrationalismus abfeiern, wie Autor*innen der Zeitung *Fifth Estate* (Ebd.: 26–28), hätten – in Anschluss an Lewis Mumfort – ein falsches Technikverständnis, wären zivilisationsfeindlich (Ebd.: 26–35) und mystifizierten das Primitive wie John Zerzan (Ebd.: 35–49). Um diesen Varianten des zerstörerischen postmodernen »Lifestyle-Anarchismus« etwas entgegen zu setzen, empfiehlt Bookchin schließlich sein Konzept des »demokratischen Kommunalismus« als Gegenmodell (Ebd.: 56–61), gewissermaßen um sein Erbe selbst zu verteidigen. Schon in

der Einleitung macht er deutlich, dass Anarchist*innen es nicht geschafft hätten, eine ernsthafte gesellschaftliche Alternative zu entwickeln. Der populäre »Lifestyle-Anarchismus« könne nicht mehr als sozialistisch beschrieben werden, fröne hingegen mit seiner Forderung nach »individueller Autonomie« einem »dekadentem Personalismus« und ihm fehle die Vorstellung von einer umfassenden sozialen Revolution. Letztendlich bestehe die Gefahr, dass der Begriff *Anarchie* im kommenden Jahrhundert zu einem *radical chic* im bürgerlichen Vokabular verkomme (Ebd.: 1–3). Dem Individualanarchismus unterstellt er (auf unzulässige Weise, J.E.), keinen Einfluss auf die Arbeiterbewegung gehabt zu haben, bürgerlich zu sein, in marginalen Bohème-Szenen von Großstädten zu versumpfen und sich hauptsächlich auf das Thema der »Freien Liebe« konzentriert zu haben. Seine Anhänger*innen seien wesentlich für die Attentate der Jahrhundertwende verantwortlich und betrachteten auf »postmoderne« Weise – analog zur Psychotherapie – Individuen isoliert vom Sozialen (Ebd.: 5–8). So naheliegend das Bauchgefühl von Bookchins Kritik ist, so schwach ist bei näherer Betrachtung seine Argumentation, weil sie den Gegenstand der Kritik als Strohpuppe aufbaut und damit völlig verfehlt. Dass Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus ist ihm bewusst und er bewertet es als negativ. Seine Umgangsweise damit besteht in seiner einseitigen Auflösung, worüber das längere Zitat Aufschluss gibt:

> »For Some Two Centuries, anarchism – a very ecumenical body of anti-authoritarian ideas – developed in the tension between two basically contradictory tendencies: a personalistic commitment to individual autonomy and a collectivist commitment to social freedom. These tendencies have by no means been reconciled in the history of libertarian thought. Indeed, for much of the last century, they simply coexisted within anarchism as a minimalist credo of opposition to the State rather than as a maximalist credo that articulated the kind of new society that had to be created in its place […]. Anarchism's failure to resolve this tension, to articulate the relationship of the individual to the collective, and to enunciate the historical circumstances that would make possible a stateless

anarchic society produced problems in anarchist thought that remain unresolved to this day« (Ebd.: 4).

Der Punkt ist, dass Bookchin mit seiner unzulässigen Kritik am individualistischen Anarchismus, seiner Verleumdung und Forderung nach einer Ausgrenzung desselben, um vieles hinter dem zurückfällt, was in den anarchistischen Auseinandersetzungen um die Umgangsweise mit diesem Spannungsfeld schon entwickelt worden war. Eine wechselseitige Vermittlung, die nicht relativistisch ist, wurde dagegen insbesondere auch von kollektivistischer Seite angestrebt.

4.3.3 Ohne Zwang gemeinschaftlich werden

Zunächst ist hierbei die einflussreiche strategische Schrift von Sébastien Faure *Die anarchistische Synthese* zu nennen, welcher auf den oben erwähnten Grundlagentext des Plattformismus reagiert. Der Auszug spricht selbst am besten für die vermittelnde Umgangsweise und bedarf eigentlich keiner weiteren Kommentierung:

»In Frankreich, wie in den meisten anderen Ländern, unterscheidet man deutlich drei große anarchistische Strömungen, die sich folgendermaßen klassifizieren lassen: Der Anarcho-Syndikalismus; der freiheitliche Kommunismus; der anarchistische Individualismus. […] Sicherlich sagen sich die Anhänger aller drei Richtungen: es ist recht bedauerlich, daß die anderen beiden Richtungen bestehen; sie vermindern unsere Kräfte, und wären sie nicht vorhanden, so bestände nur eine anarchistische Bewegung – unsere, die in diesem Falle viel zahlreicher wäre und sich besser durchsetzen könnte. […] [Doch jede] dieser drei Richtungen verkörpert in sich eine Kraft, die auszuschalten weder möglich noch wünschenswert wäre. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, daß man sich als Anarchist und nichts weiter die ganze gigantische Größe der Aufgabe vor Augen führt, das Prinzip der Autorität in Trümmer zu schlagen. Erst dann begreift man, wie unumgänglich es ist, daß sich die drei Richtungen im allgemeinen Kampfe gegenseitig ergänzen und unterstützen

müssen. Denn sie unterscheiden sich zwar voneinander, aber es bestehen keinerlei innere Gegensätze zwischen ihnen« (Faure 1928: 53ff.).

Im Folgenden beschreibt Faure in der Form von Fragen die Eigenheiten der jeweiligen Strömungen, um schließlich ihre Existenz als begrüßenswerte Tatsache und strategischen Vorteil herauszustellen. Für eine wirkliche Verbindung müsste zwar eine tiefer gehende Beschäftigung der jeweiligen Lager miteinander stattfinden, durch die auch Unvereinbarkeiten offenbart werden würden. Doch eine Vermittlung wird hier zweifellos angestrebt.

Während Nettlau – wie oben erwähnt – eine Spaltung im Anarchismus wahrnimmt, welche er aus der Unvereinbarkeit zweier ökonomischer Theorien herleitet, reagiert Malatesta auf dessen Wahrnehmung und entgegnet ihr pragmatisch. Der trotz unermüdlichem Einsatz geringe Erfolg der anarchistischen Bewegung läge auch an den Bedingungen der Gesellschaft selbst und zudem an der Tatsache, dass Anarchist*innen bestimmte Regionen und Bevölkerungsschichten überhaupt nicht erreichen. So spiele die »Spaltung zwischen Kommunisten und Individualisten […] nur eine geringe Rolle, denn sie betrifft nur diejenigen, die bereits Anarchisten sind und jene kleine Minderheit, die in der Lage ist, es zu werden« (Malatesta 2014g: 186). In seiner herausragenden Fähigkeit, sich in verschiedene Gruppen hineinzuversetzen, verbunden mit der energischen Bestrebung, sie zu einem gemeinsamen Verständnis anzuregen, scheint es Malatesta zunächst notwendig mit einigen Vorurteilen aufzuräumen. Insofern alle Anarchist*innen für die freie Assoziation von Individuen eintreten und Zwangskollektive ablehnen, »könnte man sagen, dass wir alle Individualisten sind« (Ebd.: 187), doch die

»Anarchisten, die sich als Kommunisten bezeichnen (und dazu zähle ich auch mich selbst), sind nicht deshalb Kommunisten, weil sie den anderen ihre spezielle Sichtweise aufzwingen wollen oder weil sie glauben, dass es außerhalb dieser kein Heil gibt, sondern weil sie bis zum gegenteiligen Beweis überzeugt sind, dass

> Wohlstand und Freiheit eines jeden umso größer sind, je mehr die Menschen sich verbrüdern und je enger sie in ihrem Streben nach dem Wohle aller assoziierten Menschen zusammenarbeiten« (Ebd.: 187f.).

Zweifellos sei es der Fall, dass die Verwirklichung des anarchistischen Kommunismus vor ungeheuren Schwierigkeiten stehe, woraus aber nicht der Schluss zu ziehen sei, sich dem autoritären Sozialismus anzuschließen (um das Spannungsfeld auf diese Weise aufzulösen). Die Individualist*innen würden Freiheit oftmals zu abstrakt verstehen und zu wenig erkennen oder betonen, dass sie sozial voraussetzungsvoll sei und »von Solidarität, Brüderlichkeit und freiwilliger Kooperation« (Ebd.: 189) abhänge. Dabei stimme es nicht, dass sie sich isolieren und abschotten wollten, was sie unweigerlich dahin führen müsste, dass auch sie eine Form des Kommunismus benötigen würden (Ebd.: 189f.). Sich einerseits gegen unsolidarische, egoistische Formen des Individualismus, als auch andererseits gegen autoritäre Formen des Kommunismus wendend, möchte Malatesta

> »nur von denen sprechen, die ich als wahre Anarchisten betrachte. Diese sind in vielen wichtigen und aktuellen Fragen geteilter Meinung und bezeichnen sich – im allgemeinen aus Tradition – als Kommunisten und Individualisten, ohne dass die Dinge, die sie tatsächlich voneinander trennen, etwas mit den Fragen der zukünftigen Gesellschaft zu tun haben. […] Über diese […] Fragen gilt es sich zu einigen, oder […] sich gegenseitig zu tolerieren. Man muss gemeinsam arbeiten, wenn man sich einig ist und wenn nicht, jedem die Freiheit lassen, nach Gutdünken zu handeln, ohne sich gegenseitig zu behindern« (Ebd. 191f.).

Eine derart (seltene) weitherzige und selbstkritische Haltung legte Johann Most nicht an den Tag, teilte aber schon ihre strategische Absicht, denn nur durch »Zusammen- und Ineinanderwirken mehrerer [können] überhaupt erwünschte, lebenszweckdienliche Dinge zu Stande kommen« (Most 1903/2006b: 147). Während sich der kommunistische Anarchismus erst als moderne Entwicklung formiert, wäre sein

Sieg theoretisch schon gewonnen, müsste sich praktisch allerdings erst noch in revolutionären Kämpfen erweisen (Ebd.: 148f.). Um individuelle Bedürfnisse in einer anderen, künftigen Gesellschaftsform zu verwirklichen, dürfe Individualität nicht verneint werden und müssten konkrete Menschen die neue Gesellschaft aufbauen, wofür wiederum die Kollektivierung des Eigentums die Voraussetzung darstelle (Most 1905/2006c: 192f.). Gegen Individualisten wie Tucker, Mackay und Stirner einerseits und gegen Sozialdemokrat*innen andererseits, erläutert Most das Konzept des kommunistischen Anarchismus, für welchen er eintritt. Dass die Möglichkeiten zur Entfaltung von Individualität an die Verfügung über Privateigentum gekoppelt wird, rege zum Widerstand an. Dieser dürfe indessen nicht in einen »abstrakten Individualismus« zurückfallen, da solcher letztendlich nicht zu Freiheit, sondern zur Isoliertheit führe, weil er dann – auch aufgrund der Abscheu vorm autoritären Kommunismus – in die Falle der Privateigentumsordnung tappe (Most 1899/2006a: 21–25). Mit seinen Ausführungen dürfte sich ergeben haben

> »daß Individualismus und Kommunismus keine unversöhnlichen Gegensätze sind, sondern daß nur bei Einführung des letzteren die individuelle Freiheit aller gewahrt werden kann, sodaß also diese beiden Prinzipien eigentlich mit einander stehen und fallen. Der Genuß der individuellen Freiheit bedeutet Anarchie. Diese ist nicht denkbar, wenn ein Verhältnis des Privateigentums existiert; ihre Vorbedingung ist also der Kommunismus. Umgekehrt kann kein kommunistisches System auf die Dauer existieren, bei welchem nicht die Freiwilligkeit bei allem Tun und Lassen den maßgebenden Faktor bildet« (Ebd.: 27).

In dieser Beschreibung Mosts spiegelt sich die Etablierung des anarchistischen Kommunismus wider. Zuvor war der ökonomische Kollektivismus das dominierende Konzept zur gesellschaftlichen Umstrukturierung (innerhalb der anarchistischen Bewegung), welches gleichwohl auf die Abschaffung des individuellen Eigentums und die »Umwandlung des Privateigentums in Gemeinbesitz« (Schwitzguébel 1880/1972: 196) abziele, wie Adhémar

Schwitzguébel beschreibt. In einer Linie mit Bakunin stehend und zugleich syndikalistische Aspekte verarbeitend, formuliert er in einem *sozialistischen Programm* die Prinzipien, Taktik und Konzeption der Neuordnung der Gesellschaft sowie die Pflichten der Sozialist*innen. Leitende Prämisse ist ihm dabei das Prinzip der Autonomie, ob auf individueller Ebene, bei der kommunalen Selbstverwaltung oder bei den Berufsgruppen, welche die Angelegenheiten des öffentlichen Lebens regeln sollen. Dass Gemeinschaften Eigendynamiken aufweisen, sich mitunter neue Hierarchien etablieren oder die Bedürfnisse von Individuen übergangen werden, sieht Schwitzguébel und schreibt, »der Kollektivismus erscheint uns als die allgemeine Form einer neuen Gesellschaft, aber wir arbeiten mit all unseren Kräften dafür, daß seine Organisation und sein Handeln frei sein werden« (Ebd.: 209). Unter Eindruck der deutschen Sozialistengesetze von 1878 stehend, wendet er sich entschieden gegen den bürgerlichen Staat, aber auch vehement gegen den »autoritären Sozialismus«, mit welchem das

> »gesamte Problem der Verwirklichung der menschlichen Freiheit – in seiner weitesten Bedeutung – […] bestehen [bleibt], weil der Staat auf Grund seiner Verfassung und seiner praktischen Politik den Menschen nicht freimacht, sondern verschlingt; mehr noch als der bürgerliche Staat würde der kommunistische Staat das Individuum vernichten und mit Gewalt herrschen. Für uns umfaßt die Lösung des sozialen Problems nicht allein eine möglichst vollständige Verwirklichung des materiellen Wohlstands der Massen, sondern auch, für alle und für jeden einzelnen, die umfassendste Eroberung der Freiheit« (Ebd.: 201).

Demgemäß legt er auch Wert darauf, *Volk* nicht als etwas Abstraktes, sondern als »ein Gefüge von Gruppen und Persönlichkeiten« (Ebd.: 209) zu begreifen, und wehrt sich gegen familiäre, lokale und patriotische Borniertheit. Die Bildung von Berufsgruppen dürfe nur völlig freiwillig geschehen und niemand dürfe gezwungen werden ihnen anzugehören – was sich nach der Ansicht Schwitzguébels praktisch auch nicht als Problem erweisen werde. Mögen sich doch, schreibt er, die »Egoisten und diejenigen, die sich aus

persönlicher Neigung heraus isolieren, […] wie es ihnen gefällt, vom allgemeinen Leben fernhalten. Das gilt nicht nur für den einzelnen, sondern auch für Gruppen, Kommunen und Föderationen« (Ebd.: 211). Diese Toleranz entspringt seiner tiefen Überzeugung von der Überlegenheit des kollektivistischen Modells, bei welchem Freiwilligkeit gerade seine Attraktivität begründe (Ebd.: 212). Sollten individuelle Bestrebungen den kollektiven innerhalb der »Partei« (gemeint sind die anarchistischen Föderationen) widersprechen, wechselt Schwitzguébel allerdings auf eine Ebene der ethischen Haltung von Tugend, Standhaftigkeit, Hingabe und Selbstverleugnung. Zutiefst von kollektivistischen Vorstellungen überzeugt, propagiert er diese und schließt mit dem »edlen Gefühl« der »Liebe zur Menschheit«, denn wir müssten »begreifen, daß das Individuum alleine gar nichts ist und daß es nur durch das Kollektiv eine Chance hat; kämpfen wir also energisch gegen eitle und von persönlichem Ehrgeiz geleitete Anmaßungen« (Ebd.: 215).

Doch nach Vermittlungsmöglichkeiten zwischen Individualismus und Kollektivismus wird ebenfalls von Seiten der frühen individualistischen Anarchist*innen gesucht. Es klingt als wäre es eine direkte Antwort an Malatesta und Most, wenn etwa Giuseppe Ciancabilla, die Unterstellung zurückweist, der individualistische Anarchismus laufe auf die Rücksichtslosigkeit Einzelner hinaus:

> »Wir also, die nicht nur Sozialisten, sondern vor allem Anarchisten sind, sollten eben die Erlangung des grösst möglichen Regimes der Freiheit anstreben, welches mit den sozialen Verhältnissen vereinbar ist, die vom Verlangen des Individuums bestimmt werden, frei und glücklich für sich zu sein und gleichzeitig die Freiheit und das Glück für die anderen zu wollen. Und dies nicht aus einem sogenannten altruistischen Gefühl des bequemen Humanitarismus, sondern aus der egoistischen logischen Überzeugung, dass es die eigene Freiheit und den eigenen Wohlstand ohne die Freiheit und den Wohlstand der anderen nicht geben kann. Und um in einem sozialistischen Regime die grösst mögliche Freiheit zu erlangen, ist es unerlässlich, dass die Individuen, die in solchen Regimes leben werden, heute bereits heftig und drängend den Anreiz, den Ansporn,

> den entschlossenen Willen verspüren, frei zu sein und gegen jeden Versuch eines Übergriffs auf die eigene Freiheit zu reagieren« (Ciancabilla 1899).

Zwar nicht im engeren Sinne dem Anarchismus zugehörig, aber aufgrund der Sympathien des Autoren und dem Einfluss seiner Schriften, kann auch die Schrift *Die Seele des Menschen im Sozialismus* von Oscar Wilde als Beispiel dienen. Dies wird schon im ersten Satz deutlich, da für Wilde der größte Nutzen der sozialistischen Gesellschaftsordnung zweifellos darin läge, »dass der Sozialismus uns von der schmutzigen Notwendigkeit, für andere zu leben, befreite, die beim jetzigen Stand der Dinge so schwer auf fast allen Menschen lastet. Es entgeht ihr in der Tat fast niemand« (Wilde 1891/2015: 3). Nach einer Kritik des Altruismus, erläutert Wilde, weswegen der Sozialismus das soziale Elend abschaffen werde und »der Sozialismus einfach deshalb von Wert […] [sei], weil er zum Individualismus führt« (Ebd.: 4). Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die Abschaffung des Privateigentums und die kooperative Produktion ermöglichten allen, sich als Individuen zu entfalten. Denn das »Privateigentum hat den wahren Individualismus vernichtet und einen falschen hingestellt. Durch Aushungern hat es einem Teil der Gemeinschaft die Möglichkeit, individuell zu sein, benommen« (Ebd.: 9). Die Entfaltung der Individuen sei wiederum die Voraussetzung zur Abwehr eines »autoritären Sozialismus«. Wilde wären viele sozialistische Anschauungen begegnet, die »tatsächlich mit Zwang behaftet […] [sind.] Autoritäre Gewalt und Zwang können natürlich nicht in Frage kommen. Alle Vereinigung muss ganz freiwillig sein. *Nur in freiwilligen Vereinigungen ist der Mensch schön*.« (Ebd.: 8). Die gesellschaftliche Entwicklung würde sich zum wahren Individualismus, einer Vervollkommnung der Seele, hinbewegen, in dem Maße, wie sozialistische Verhältnisse verwirklicht werden würden. Er richte sich gegen »Selbstaufopferung« und »Selbstverstümmelung«, würde aber trotzdem »selbstlos und aufrichtig« sein (wie Christus es vorgelebt hätte) (Ebd.: 34). Wilde beendet seine

schwärmerische und widersprüchliche Abhandlung damit, dass der »neue Individualismus, in dessen Diensten der Sozialismus, ob er es will oder nicht, am Werk ist […] vollkommene Harmonie sein [wird]. […] Er wird vollständig sein, und durch ihn wird jeder Mensch zu seiner Vollendung kommen« (Ebd.: 39f.). Dass Wilde einen vermittelnden Umgang mit dem Spannungsfeld pflegt, zeigt sich an seinem klaren Standpunkt des Individualismus mit der Erkenntnis, dass für jenen eine sozialistische Gesellschaftsordnung notwendig sei.

Diese Ansicht teilt auch Leo Tolstoi, der beschreibt, wie die Abschaffung des Feudalismus zugunsten von Lohnarbeitsverhältnissen in einer politisch durchgesetzten kapitalistischen Wirtschaftsordnung zu einer neuen Form der Sklaverei führt. Demnach tritt er für eine gewaltfreie Überwindung der bestehenden Herrschaftsordnung durch Verweigerung ein und wendet sich gegen den Staatssozialismus, der propagiert, »daß die Arbeitsteilung die Menschheit kommunistisch verbindet. Das ist richtig, aber nur eine freie Arbeitsteilung, d.h. eine solche, bei der die Menschen sich freiwillig in eine Arbeit teilen, verbindet die Menschheit« (Tolstoi 1904/2007: 35). Der Staat müsse abgeschafft werden, denn nicht in der Gesetzgebung (zur Einrichtung und Aufrechterhaltung einer feudalistischen oder kapitalistischen Gesellschaftsordnung) liege das Wesen der Sklaverei begründet, »sondern darin, daß es überhaupt Gesetze gibt, daß es Menschen gibt, die die Möglichkeit haben, Gesetze zu schaffen, die für sie vorteilhaft sind. Und solange die Menschen diese Möglichkeit haben werden, wird es auch Sklaverei geben« (Ebd.: 51).

Innerhalb dieses Stranges ist auch Aldous Huxley mit seiner Abhandlung *Ends and Means*, einer »Überlegung zu Idealen und Methoden zu ihrer Verwirklichung«, zu verorten. Statt Potenzial zur Veränderung der Gesellschaft in ökonomischen Reformen, in der militärisch abgesicherten Hegemonie einer Nation oder in einer bewaffneten Revolution mit der Diktatur einer bestimmten Klasse zu suchen, gäbe es Menschen, »who approach the problem from the opposite end, and believe that

desirable social changes can be brought about most effectively by changing the individuals who compose society« (Huxley 1937: 1). Die Bezugnahme auf Individuen meine er explizit nicht behavioristisch, psychoanalytisch oder in der Form einer religiösen Erleuchtung, noch gehe er von einem ideellen liberalen Menschenbild aus, sondern sehe Menschenbilder und Ideale stets als Produkte bestimmter Umstände an (Ebd.: 3). Individuelle Freiheit habe für Huxley selbstverständlich gesellschaftliche Voraussetzungen, stelle daneben allerdings ebenfalls ein Selbstverhältnis dar. »Freie Personen« orientierten sich demnach an einer Ethik des »non-attachment«, welche in verschiedensten religiösen und philosophischen Überlegungen stets ein Kernthema war.[10] Die individuelle Haltung der *Nicht-Verhaftung* richte sich nicht zuletzt gegen eine Vereinnahmung und Korrumpierung radikaler Konzepte durch »*realpolitik*« (deutsch im Original). Sich insbesondere gegen Militarisierung und Nationalismus wendend, erläutert Huxley wie Privatpersonen und unabhängige, außerparlamentarische kleine Gruppen, überzeugende Reformvorschläge popularisieren können, wobei er auch individuelle Handlungsmöglichkeiten für Einzelne aufzeigt (Huxley 1937: 127ff.). Das Spannungsfeld zwischen Individuen und Kollektiven möchte er in überschaubaren (radikalen) Gruppen und Gemeinschaften vermitteln, welche gemeinsame Bildung, Verantwortung, Loyalität und Rücksichtnahme ermöglichen. Dazu gälte es das Prinzip unbedingter gegenseitiger Verpflichtung zu akzeptieren sowie Besitz und Einkommen vollständig zu kollektivieren (Ebd.: 128–132). Insofern der Prozess der Gesellschaftsveränderung mit jenem der Selbstveränderung verschränkt sei, brauche es dennoch Assoziationen, um die notwendigen Veränderungen anzustoßen, einzuleiten und zu gestalten (Ebd.: 137f.).

Eine sehr ähnliche Perspektive wie Huxley nimmt David Dellinger ein, der – von den Einzelnen (und ihrer psychischen Deformation in der bestehenden Herrschaftsordnung) ausgehend – Überlegungen zur »community recreation« anstellt, d.h. zur Neuschaffung kommunaler Gemeinschaften,

die ökonomische, intellektuelle, ästhetische und spirituelle Veränderungen anstreben und verwirklichen (Dellinger 1954/2009: 233ff.). Dazu bräuchte es keineswegs eine Orientierung an religiösen Gruppen, vor allem eher an den individuellen Bedürfnissen der Mitglieder, welche aber nicht mit den »falschen« der Konsumgesellschaft zu verwechseln wären. Entscheidend sind für Dellinger freiwillige, persönliche, wechselseitige Verpflichtungen, ohne zu verlangen, dass die Einzelnen sich unterordnen. Grundlage einer freien Gemeinschaft sei, dass sie die Trennung zwischen gegenseitiger Hilfe, Verantwortung und Freude aufhebe (Ebd.: 234f.). Dazu wäre es erforderlich, sich möglichst umfangreich zu vergemeinschaften, um gleichberechtigte, freie und liebevolle Beziehungen zu ermöglichen. Doch die »communal vision is not just a product of thought and imagination and community discussion. Is must be fed from the actual experience of new social relations« (Ebd.: 236).

Ebenfalls um den Aufbau von Gemeinschaften geht es Giancarlo de Carlo im Europa der Nachkriegszeit. Die miserablen Lebensumstände in Frankreich und Italien, insbesondere auch bei der Frage verfügbaren und lebenswerten Wohnraumes, sorgten direkt für eine hohe Kindersterblichkeit, Krankheiten und soziale Spannungen. Die geringe persönliche Unabhängigkeit binde die Menschen wiederum an den Staat. Durch die räumliche Separation werde das Leben in Bereiche fragmentiert, was dazu führe, dass der Lebensraum nicht mehr zur Regeneration dienen könne. Abgesehen davon, dass im Kapitalismus der Bau qualitativ guter Wohnungen für Arme nicht profitabel sei, könne der Staat keine konkreten Individuen sehen, sondern behandle sie als Abstraktionen. Entsprechend ließe sich die Situation nur durch die Gründung nicht-staatlicher Wohnungsgenossenschaften und selbstorganisierter Netzwerke zur gegenseitigen Hilfe lösen, wobei Hausbesetzungen zumindest als Taktiken einen effektiven Beitrag leisten könnten (de Carlo 1948/2009: 95–98). Denn in der Anordnung des Wohnraumes selbst komme das Verhältnis von Gesellschaft und Individuen zum Ausdruck. Bei

mangelndem Wohnraum zusammengepfercht, fände tatsächlich eine enorme Vereinzelung statt, wo gemeinschaftliche Beziehungen größtenteils zerstört seien. Dahingehend könnte eine andere, selbstbestimmte Stadtplanung von konkreten Menschen ausgehen und die soziale Ordnung anders reproduzieren. Denn die Befreiung aus schlechten Lebensbedingungen sei die Voraussetzung für die soziale Revolution (Ebd.: 98ff.). Deutlich wird, dass de Carlo von der Situation konkreter Individuen ausgeht, die er aus den gesellschaftlichen Verhältnisse ableitet. Weil er statt Sozialpolitik zu fordern für eine kommunale Selbstorganisation eintritt, welche auf die Einzelnen einzugehen im Stande ist, zeigt sich ein vermittelnder Umgang mit dem Spannungsverhältnis.

Dies war auch bei Bookchin in seinen früheren Werken der Fall, was darauf hindeutet, dass seine Versuche der Ausgrenzung der Individualanarchist*innen zu einem gewissen Grad auch eine Wende gegen seine eigenen Entwicklungen darstellen. 1970 schreibt er im Vorwort einer Aufsatzsammlung: »Material scarcity provided the historic rationale for the development of the patriarchal family, private property, class domination and the state; it nourished the great divisions in hierarchical society that pitted town against country, mind against sensuousness, work against play, individual against society, and, finally, the individual against himself« (Bookchin 1970/1986a: 11). Bookchin legt damit also durchaus Wert auf die Betrachtung von Individuen und sieht das Spannungsfeld von ihnen zur Gesellschaft als historisch-spezifisch an. »[A] libertarian society can be achieved only by a libertarian revolution. Freedom cannot be ›delivered‹ to the individual as the ›end-product‹ of a ›revolution‹« (Bookchin 1968/1986b: 68). Dies bedeutet, dass soziale und politische Kämpfe für gesellschaftliche Umwälzungen – obwohl Bedingung für die Befreiung der Individuen – deren Anteil am Befreiungsprozess nicht abnehmen können. Voller Sympathie schreibt er in den Vorwehen der 68er-Bewegung über die jugendliche Generation. Deren Naturverbundenheit,

unkonventionellen Kleidungs- und Verhaltensweisen, Vorliebe für direkte Aktionen, die Tendenz zum Aussteigen und zur Verweigerung von Wettbewerb »reflects a growing anger towards the mindless industrial routine bred by modern mass manufacture in the factory, the office or the university. Their intense individualism is, in its own elemental way, a de facto decentralization of social life – a personal withdrawal from mass society« (Bookchin 1965/1986c: 92). Die *Entfaltung der Individuen* sei demnach wie die kommunale Solidarität ein eindeutiger Bestandteil des Anarchismus. Ein Netzwerk sich selbst versorgender und verwaltender, föderierter Gemeinschaften »would create a new matrix for individual and communal development – a oneness with the surroundings that would vitalize the community« (Ebd. 102f.). Befreiungsprozesse wären fundamental soziale Akte und würden Fragen nach der Gestaltung sozialer Formen als Modi der Beziehungen zwischen Individuen aufwerfen. Dementsprechend verlangt das Verhältnis »between the social and the individual […] special emphasis in our own time, for never before have personal relations become so impersonal and never before have social relations become so asocial« (Bookchin 1968/1986d: 166). Es zeigt sich insofern, dass Bookchin in seinen früheren Überlegungen zu Aspekten des libertären Kommunalismus aus einer kollektivistischen Perspektive explizit nach Möglichkeiten der Vermittlung des Spannungsfeldes zwischen Einzelnen und Gemeinschaften gesucht hat und diese Frage für ihn von zentraler Bedeutung war.

Dem Verständnis von Michael Wilk nach ist »Emanzipation im libertären Sinne« primär ein individueller Vorgang, der aber nicht auf einzelne Personen zu reduzieren ist. Damit meint er, dass Emanzipationsprozesse im Sinne einer Selbstveränderung erfahren werden müssten, um als solche gelten zu können (Wilk 1999: 36). Anders gesagt sind für ihn emanzipative Prozesse, »die das Ziel verfolgen, Herrschaftsverhältnisse abzubauen und die Gesellschaft menschlicher zu machen […] nicht denkbar, ohne dass dies bei den einzelnen Beteiligten zu einem gestärkten Selbstwertgefühl und zu einer veränderten

Selbstwahrnehmung, zu einer Bemächtigung der Individuen durch sich selbst führt« (Wilk 1999: 49).

Damit will er wie Cindy Milstein individuelle und kollektivistische bzw. liberale und kommunistische Aspekte innerhalb des Anarchismus in einem nie endenden »Balanceakt« vermitteln.[11] D.h., Milstein konstatiert eine permanente Spannung zwischen individueller und gesellschaftlicher Freiheit, die sie aber als kreativ und anregend ansieht, weil gerade durch den Anarchismus beides ineinandergreifend gedacht werden würde. Denn der »Liberalismus will ein emanzipiertes Leben für alle Individuen, der Kommunismus kollektive Strukturen gegenseitiger Hilfe. Beides ist wichtig. Freiheit kann nie bloß auf die eine oder andere Weise erreicht werden: nie bloß über die Individuen oder bloß über die Gesellschaft« (Ebd.: 11). Demnach sei zu fragen: »Wie können Menschen ihr Leben organisieren, um sich individuell so stark wie möglich zu entfalten und gleichzeitig ihr größtmögliches kollektives Potenzial zu verwirklichen?« (Milstein 2013: 12). Im Idealfall mache »das Streben des Anarchismus nach einer freien Gesellschaft freier Individuen deutlich, woraus produktive und harmonische Vielfalt besteht: nämlich daraus, Wege zu finden, um trotz aller Differenzen miteinander leben und individuelle Eigenheiten entfalten zu können. Anarchist_innen schaffen Möglichkeiten eines menschlichen und partizipatorischen Miteinanders« (Ebd.: 13). Die Antwort, dass der Anarchismus die Lösung für das wahrgenommene Spannungsfeld zwischen Gesellschaft und Individuen wäre, wird von ihr allerdings unbegründet vorausgesetzt und ähnelt dem Argumentationsgang von Mühsam (1933) oder Goldman (1911). Da es sich bei Milsteins Text absichtsvoll wie bei jenen um eine Agitationsschrift handelt, kann diese nicht als Ort für eine tiefgehende theoretische Auseinandersetzung angesehen werden. So betrachtet ist ihre Betonung der Notwendigkeit einer Vermittlung des Spannungsfeldes fortgeschrittener als Mühsams Konzeption einer eigentlich »organischen« oder Goldmans Vorstellung von einer zukünftigen, »harmonischen« Gesellschaft.

Eine ganz andere, philosophische Begründung eines sozialen Individualismus legt Crispin Sartwell mit *Against the State* vor. Explizit knüpft er mit seinem individualistischen Anarchismus an Emerson, Thoreau und insbesondere Warren und dessen Konzept der »self-sovereignty«[12] an (Sartwell 2008: 14f., → 3.2). Für den vorliegenden Zusammenhang können Sartwells scholastische Definitionen und seine Kritik an Sozialvertragstheorien, utilitaristischen und juristischen Rechtsfertigungsmustern zur Legitimation des Staates, übersprungen werden, um zum letzten Teil des Buches zu kommen, der »Silhouette eines Anarchismus«. Darin legt er neun programmatische Punkte vor, in welchen deutlich wird, dass er Individuen zum Ausgangs- und Zielpunkt des Anarchismus setzt. Diese bestehen (1) in der Idee der Selbst-Souveränität, (2) des Bewusstseins, der Identität, Entscheidungsfähigkeit und Verantwortung von Individuen und (3) der Annahme, dass jegliche kollektive Entitäten durch die aus ihnen bestehenden Individuen zu erklären seien. Weiterhin (4) sehe der Anarchismus Individuen nicht hauptsächlich als selbstbezogen und egoistisch an, (5) definiere sie nicht primär durch ökonomische Beziehungen, sondern durch eine Vielfalt von Motiven, (6) sehe soziale Beziehungen als konstitutiv für Individualität, diese aber wiederum als Ausgangspunkt für Beziehungen an, (7) begreife sie auch in Verbindung mit und konstituiert durch nicht-menschliche Welt, (8) sei nicht amoralisch, sondern bewusst und selbst-diszipliniert und würde schließlich (9) alle sozialen Vereinbarung der freiwilligen Entscheidung von Individuen überlassen (Sartwell 99–115). Interessant hierbei und Zeichen für einen vermittelnden Umgang ist, dass Sartwell gängige Kritikpunkte an Ausprägungen des Individualanarchismus aufgreift, sich mit ihnen auseinandersetzt und ihnen mit einer ethischen Konzeption begegnet. Dass es sich hierbei um eine philosophische Konstruktion handelt, welche eher eine Absichtserklärung darstellt, hängt stärker mit dem Charakter der (politischen) Philosophie zusammen, als dass darin eine Ablenkung von fehlenden Verbindlichkeiten zu sehen wäre. In

diesem Zusammenhang stellt Sartwell allerdings auch selbstkritisch und ironisch fest, dass sein Beitrag zu diesem Zeitpunkt ein rein intellektueller sei (Ebd.: 4). Gleichwohl folgt er mit diesem Ansatz seinen Vorgänger*innen im Strang des ultra-liberalen Anarchismus, indem er die Entscheidung für die Ausrichtung der Einzelnen an ethischen Prämissen und deren Auslegung diesen selbst überlässt.

4.3.4 Die dritte Freiheit und gemeinschaftliche Individualität

Wie gezeigt gibt es verschiedenste (theoretische, strategische, ethische, politisch-praktische) Versuche der Vermittlung des Spannungsfeldes zwischen Individualismus und Kollektivismus, die zugleich wichtige Debatten im Anarchismus abbilden. Bei Versuchen, eine Synthese herzustellen, wird von dem ausgegangen oder auf das zurückgegangen, was viele für das Herz anarchistischen Denkens halten. Folgt man der Aussage Walter Benjamins, dass es seit Bakunin »in Europa keinen radikalen Begriff von Freiheit mehr gegeben« (Benjamin 1991: 306f.) hat, lohnt es sich zu diesem mit der Vermutung zurückzugehen, dass es tatsächlich die *radikalen Elemente* liberalen und sozialistischen Denkens sind, welche im anarchistischen Denken synthetisiert werden.[13] Wie oben erwähnt sieht Bakunin die Freiheit der Einzelnen nicht durch Andere begrenzt, vielmehr bedingt. Er formuliert zugespitzt: »Nur dann bin ich wahrhaft frei, wenn alle Menschen, die mich umgeben, Männer und Frauen, ebenso frei sind wie ich« (Bakunin 1882/1969: 44). Die Versklavung vieler Menschen verneine die Freiheit aller, wozu ihm als ethischer Bezugspunkt die Vorstellung von *Menschenwürde* dient, welche er so weit auffasst, »daß ich keinem anderen Menschen gehorche und meine Handlungen nur durch meine eigenen Überzeugungen bestimmen lasse, widergespiegelt in dem gleichmäßig freien Bewußtsein aller […] [und mir diese] durch allgemeine Anerkennung bestätigt wird« (Ebd.). Bakunin begreift soziale

Freiheit demnach als intersubjektiv geteilt und individuell erfahrbar, positioniert sich aber klar auf der kollektivistischen Seite, wenn er festhält: »Man sieht, daß die Freiheit, so wie sie von den Materialisten aufgefasst wird, eine sehr positive, sehr vollständige und vor allem eine äußerst soziale Sache ist, weil sie nur in der Gesellschaft und nur in der strengsten Gleichheit und Solidarität aller verwirklicht werden kann« (Ebd.). Freiheit bestehe aus drei Elementen, nämlich erstens der *sozialen* Freiheit, welche materiell bedingt ist, zweitens, der *negativen* als die Empörung gegen Religion, Staat und gesellschaftliche Normen, Traditionen und Vorurteile in der öffentlichen Meinung bzw. dem Alltagsverstand (Ebd.: 45–49). Das dritte Element entwickelt er aus seiner Erkenntnis der Freiheit in-und-gegen-die-Gesellschaft heraus, doch benennt er es nicht explizit. Weil seine folgenden Überlegungen gerade um diese Leerstelle kreisen, zeigt sich, dass Bakunin auf ein echtes theoretisches Problem gestoßen ist: Wie kann sich das Individuum gegen gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse empören, wenn diese seine gesamte individuelle Sozialisation, sein vollständiges kulturelles Umfeld, all seine sozialen Beziehungen und sein intellektuelles Bewusstsein tiefgehend prägen? So sei

> »die Empörung des Individuums gegen die Gesellschaft […] eine weit schwierigere Sache als die gegen den Staat. Der Staat ist eine geschichtliche, vorübergehende Einrichtung, eine verschwindende Form der Gesellschaft, wie die Kirche […]. [Doch der] Mensch entsteht in der Gesellschaft, mindestens von dem Augenblick an, wo er den ersten Schritt zum Menschentum tat, wo er angefangen hat, ein menschliches, d.h. ein sprechendes und mehr oder weniger denkendes Wesen zu sein […]. [Er] wählt sie nicht, er ist im Gegenteil ihr Produkt […]. [Demnach wäre eine] radikale Empörung gegen die Gesellschaft […] für den Menschen demnach ebenso unmöglich wie ein Auflehnen gegen die Natur […]« (Ebd.: 47f.).

Entgegen des Klischees, die frühen Anarchist*innen wären allgemein von einem positiven Menschenbild und der Vorstellung einer »guten«, »natürlichen« Gesellschaft ausgegangen, hält Bakunin fest, dass es absurd sei, zu fragen,

ob die Gesellschaft »gut« oder »schlecht« wäre. Vielmehr stelle sie ein unumgängliches Verhältnis dar, aus dem es sinnlos sei zu entfliehen. Im Unterschied zur Natur wäre Gesellschaft jedoch von Menschen geformt und daher nicht vollständig determiniert. Eben der »unwiderstehliche« Einfluss der Gesellschaft auf die einzelnen Menschen beweise deren »sozialen Charakter« (Ebd.: 52). Dahingehend müsste man sich eher wundern, weswegen einzelne Persönlichkeiten dennoch gegen die Gesellschaft insgesamt aufbegehren könnten, um sie zu bekämpfen. *Emanzipation* ist nach Bakunin nicht nur in der Dialektik zwischen gesamtgesellschaftlichen und partiellen Befreiungsprozessen sozialer Gruppen zu verstehen (MEW 1: 347–376.), sondern hat ebenso eine *individuelle Dimension*. Dies erkennend wendet sich Bakunin anschließend vehement gegen den bürgerlichen Individualismus. Mit jenem würden Moralvorstellungen auf die idealistische Abstraktion eines isolierten Individuums gegründet, wodurch konkrete Menschen in sozialen Beziehungen negiert und als Fiktion an die Stelle Gottes gesetzt werden würden (Bakunin 1882/1969: 53–56). Damit würden letztendlich Konkurrenz, Ausbeutung und anti-soziales Verhalten entstehen, verschleiert und legitimiert werden.

> »Deshalb betrachtet jeder, wenn er die soziale Solidarität flieht, sie als eine der vollen Freiheit seiner Seele angelegte Fessel, während er sie als notwendiges Mittel zur Unterhaltung seines Leibes sucht, er betrachtet sie nur vom Gesichtspunkt ihrer materiellen Nützlichkeit aus und bringt ihr, gibt ihr nur, was unbedingt nötig ist, nicht nur das Recht, sondern nur die Macht zu haben, sich dieser Nützlichkeit für sich selbst zu versichern« (Ebd. 56).

Letztendlich seien demnach Kapitalismus und Staat »unvermeidliche Folge jener bürgerlichen Doktrin, welche die Freiheit und die Moral der Individuen außerhalb der sozialen Solidarität sucht […] [und führe zur] Sklaverei der großen Mehrheit, für alle aber bedeutet sie die Verneinung jeder Sittlichkeit und Freiheit« (Ebd.: 58). Es scheint, als wäre damit Loicks gutgemeinter Ratschlag hinfällig, der in seiner

Argumentation hinsichtlich des anarchistischen Freiheitsverständnisses lediglich zum Ursprung der prägendsten anarchistischen Diskussion um das Verhältnis von Individuen und Kollektiven zurückgekehrt. Laut ihm biete der Anarchismus

> »hier das Potenzial für die Entwicklung eines dritten Freiheitsbegriffs, den man als *ästhetische Freiheit* bezeichnen könnte. Dies ist die Freiheit einer Sozialität, die ihrer eigenen Überschreitung einen inhärenten Wert zuschreibt. […] Der Unterschied zwischen der ästhetischen und der positiven Freiheit besteht darin, dass die ästhetische Freiheit nicht auf eine Übereinstimmung mit allgemein validierten Werten hofft, sondern ihren Beitrag zur Gesellschaft gerade in der Differenzproduktion erblickt. Praktisch ergibt sich daraus die Aufgabe, eine anarchistische Gesellschaft zu denken, die ihre eigene beständige Kontestation erlaubt, ohne dabei einen Rückfall in die Herrschaft oder ihre eigene Dissoziation zu riskieren« (Loick 2017: 117).

Zweifellos ist es genau jenes umfassende Zusammendenken im Anarchismus, was als schwierig zu erfassen oder als strategisch wenig brauchbar gilt, aber eine starke Anziehungskraft ausübt.

Ähnliches kann auch für Kropotkin gesagt werden. In seiner aus »Naturgesetzen« und Evolutionstheorie abgeleiteten, rationalen *Ethik* geht er davon aus,

> »dass für den Menschen aus der Beobachtung der Natur und der Erforschung der eigenen richtig aufgefassten Geschichte das Vorhandensein *zweier Bestrebungen* erhellt: einerseits das Verlangen nach *Geselligkeit*, andererseits aber nach der aus ihr entstehenden, größeren Intensität des Lebens, folglich auch das Glücks für die *Persönlichkeit* und ihres beschleunigten Fortschritts in körperlicher, geistiger und sittlicher Hinsicht« (Kropotkin 1902/2013: 35).

Wie Individualität und Kollektivität in der spezifisch-historischen Gesellschaftsformation zusammen gedacht werden können, sei also die

> »wichtigste heute der Ethik gestellte Aufgabe […] [, um] bei der philosophischen Durchdringung der Materie das Gemeinsame zweier Reihen entgegengesetzter Gefühle im Menschen zu finden

> und so den Menschen zu helfen, nicht einen Kompromiss, nicht eine Abmachung zwischen ihnen, sondern ihre Synthese, ihre Verallgemeinerung zu finden. Einige dieser Gefühle treiben den Menschen dazu, sich in seinem persönlichen Interesse andere Menschen untertan zu machen, während andere Gefühle ihn zur Vereinigung mit den Menschen veranlassen, um mit vereinten Kräften gegebene Ziele zu erreichen« (Ebd.: 37).

Interessant hieran ist, dass Kropotkin Menschen zwar als natürlicherweise zur Kooperation bzw. gegenseitigen Hilfe befähigt und veranlagt ansieht, deren historische Entfaltung aber nicht als Zwangsläufigkeit, sondern als prozesshafte soziale Evolution begreift, um die es soziale Kämpfe zu führen gilt. Im Unterschied zur *Moral* der herrschenden Klassen, ziele die *anarchistische Ethik* (vgl. Kropotkin 1969: 72–95, → 6.3) nicht primär darauf ab, Einzelne zu adressieren, ihnen ein schlechtes Gewissen einzureden und sich somit auf eine explizite oder implizite Gesetzgebung zu berufen. Bei ihr handelt es sich vielmehr um die kollektive Verantwortungsübernahme, durch das Erkennen und Empfinden der Verwobenheit von einzelnen Personen und ihrer (sozialen) Umwelt (Ebd.: 40). Daher müsse eine aktuelle Theorie der Ethik die Grundbedingung erfüllen, »die Selbsttätigkeit des Einzelnen nicht [zu] hemmen, sogar nicht im Namen eines so hohen Zieles, wie es das Wohl der Menschheit oder der Art ist« (Ebd.: 42). Denn die »ungenügende, zum Herdentrieb führende Entwickelung der Persönlichkeit und der Mangel an persönlicher schöpferischer Kraft und Unternehmungsgeist bilden unstreitig eine der größten Unzulänglichkeiten unserer Zeit. Der wirtschaftliche Individualismus hat seine Versprechungen nicht eingelöst: er schenkte uns keine hervorragende Entfaltung der Persönlichkeit« (Ebd. 43). Indessen fördere er mit seiner Sittenlehre die Unterwürfigkeit der Menschen. Anstatt wie in der Vergangenheit, Tugend individuell zu verstehen, gelte es gemeinsam ethische Vereinbarung zu schließen und also Selbstveränderung und Gesellschaftsveränderung als miteinander verschränkt zu betrachten. Für Kropotkin wächst

der »Gedanke, dass die persönlichen Rechte jedes Einzelnen ebenso unantastbar sind, wie die natürlichen Rechte eines jeden Zweiten, […] in demselben Maße, wie die Klassenunterschiede verschwinden. Und dieser Gedanke wird zur weitverbreiteten Ansicht, wenn die Institutionen der Gemeinschaft einer entsprechenden Umgestaltung unterworfen werden« (Ebd.: 44). Die Veränderung der subjektiven Bezugnahme von Individuen zu Kollektiven kann demnach zugleich als Voraussetzung wie auch als Ergebnis des gesamtgesellschaftlichen Transformationsprozesses hin zur Verwirklichung von Gleichheit und Gerechtigkeit begriffen werden (vgl. Ramus 1909).

Tatsächlich lassen sich in späteren historischen Phasen nur wenige Quellen finden, die für Versuche einer Synthese des Spannungsfeldes sprechen. Entweder galten die »Klassiker« soweit als überzeugend, wurde das Spannungsfeld einseitig aufgelöst oder zu vermitteln versucht. Dass es im Anarchismus einen spezifisch synthetisierenden Umgang damit gibt, arbeitet allerdings Alan Ritter heraus und bezeichnet diese »communal individuality« als eigentliches Ideal anarchistischer Theorie und Praxis. Aufgrund der synthetischen Herangehensweise einerseits, dem wissenschaftlichen Charakter andererseits, kann eine eindeutige Zuordnung zur individualistischen oder kollektivistischen Seite bei Ritter nicht vorgenommen werden. Zu Beginn seiner Studie schreibt er:

> »Anarchists are portrayed in the following analysis as seeking to combine the greatest individual development with the greatest communal unity. Their goal is a society of strongly separate persons who are strongly bound together in a group. In a full-fledged anarchy, individual and communal tendencies, now often contradictory, become mutually reinforcing and coalesce. By serving the anarchists as a goal and inspiration, this ideal of communal individuality, as it will here be called, does much to control the structure of their argument« (Ritter 1980: 3).

In der Synthese der *gemeinschaftlichen Individualität* läge die Stärke und sogar der gemeinsame Nenner des Anarchismus,

wenngleich es selbstredend unterschiedliche Auslegungen von ihr gibt. Ritter betrachtet dazu Godwin, Proudhon, Bakunin und Kropotkin. Kennzeichnend sei das gemeinsame, reziproke Bewusstsein (»awareness«), also die Gegenseitigkeit, wie auch die Selbst-Entfaltung der Individuen, welche sich in den gemeinschaftlichen Beziehungen widerspiegelt (Ebd. 26f.). Anarchistische Debatten um Freiheit bewegten sich laut Ritter dahingehend im Grunde genommen an der Oberfläche der eigentlichen Problematik, denn »[i]ndividuality and community, understood as self-development and reciprocal awareness, are not merely possible goals of anarchism. They, and not freedom, are the goals anarchists really seek« (Ebd.: 27). Dies will Ritter in seiner Untersuchung nachweisen, um zu kritisieren, dass Freiheit »is prized by anarchists more as a means to individuality and community than as a final end« (Ebd.). Ein Zusammenhang bestehe ebenfalls mit den anarchistischen Gesellschaftskonzeptionen, denn wo ein reziprokes Bewusstsein füreinander und das Gemeinsame ausgeprägt sei, würden Vertrauen und dementsprechend Wohlwollen wachsen. Dies könne keine Regierung einrichten, welche daher im selben Zuge überflüssig werden würde (Ebd.: 36). Demnach sei die gemeinschaftliche Individualität im anarchistischen Denken direkt mit der Ablehnung des Staates, Überlegungen und Anstrengungen zu seiner Überwindung verknüpft: »To redeem society on the strength of rational, spontaneous relations, while slaying the leviathan who offers minimal protection – this is the anarchist's daring choice« (Ebd.: 133).

Solche grundlegenden anarchistischen Vorstellungen und Entwicklungen möchte auch Bob Black mit seiner ausgiebigen Kritik an Bookchin (1995) verteidigen und wendet sich gegen dessen (oben beschriebene) Konstruktion des Individualanarchismus. Zwar ist seiner Schrift *Anarchy after Leftism* deutlich anzumerken, dass Black seine Argumente gegen den selbstgefällig auftretenden, belehrenden und rückwärtsgewandten »Bookchinism« mit Freude am bösen Witz vorträgt, doch geht es ihm – wie der Titel verrät – um eine

weitergehende Auseinandersetzung in diesem historischen-spezifischen Kontext. Sie dreht sich darum, ob Anarchist*innen weiterhin in den Fußstapfen linker sozialer Bewegungen verbleiben bzw. sich an diese halten und wenden, oder, ob sie sich von diesen distanzieren und als explizit anarchistische Szene organisieren sollen. Black verdeutlicht, dass die von Bookchin vorgenommene Unterscheidung »that individual autonomy and social liberation are not just in tension but basically contradictory […] [darauf hinausliefe, dass] anarchy is impossible, as anti-anarchists have always maintained« (Black 1997: 31), womit er nebenbei seinen früheren Aussagen klar widerspräche und deutlich hinter die Vorstellungen bspw. Kropotkins zurückfalle. Stattdessen dürfe der Begriff *soziale Freiheit* keine leere Hülle sein, sondern müsse mit Inhalten gefüllt werden. Das Konzept der individuellen Autonomie führe somit entweder zum Liberalismus, in welchem ein Teil der *persönlichen Freiheit* wieder abgegeben werden müsste, oder zum Anarchismus – und damit zu einem Dilemma (Ebd.: 32f.). Anstatt einen Widerspruch zwischen individueller und kollektiver Freiheit zu sehen, lehne der Anarchismus diese Dichotomie als falsch ab; »maybe not false as existing society is constituted, but false in its supposed fatality. In an anarchist society the individual gains freedom, not at the expense of others, but in cooperation with them. A person who believes that this condition – Anarchy – is possible and desirable is called an anarchist. A person who thinks it is not possible or not desirable is a statist« (Ebd.: 33). Ohne weiter auf die detaillierte und erheiternde Kritik Blacks einzugehen, genügt an dieser Stelle, dass dieser aufzeigt, dass der Individualismus immer ein (heterogener) Strang des Anarchismus war, diesen entscheidend inspirierte, mit kollektivistischen Ansätzen zwar keineswegs unvereinbar sei, aber die Dynamiken und Strukturen von Kollektiven dennoch notwendigerweise immer wieder kritisiere. Die von Bookchin konstruierte Unterscheidung zwischen »lifestyle or social anarchism« sei auf theoretischer Ebene unsinnig und widerspreche auch der anarchistischen Geschichte (Ebd.: 48). Somit kann davon

ausgegangen werden, dass Black – von einem klar individual-anarchistischen Standpunkt aus – die Synthese verteidigt.

Gabriel Kuhn, der sich für eine »individualpolitische Praxis wider Individuen und Staat« (Kuhn 2007: 123) ausspricht, den Kommunitarismus angreift und sich zu einer autonomen Politik »bekennt« (Ebd.: 139–155), versucht eine Synthese des Spannungsfeldes, indem er eine »Skizze einer antiindividualistischen Individualität« entwickelt (Ebd.: 89). Gefragt werden kann hierbei, ob er damit nicht hinter jene – von Ritter skizzierten – »communal individuality« zurückfällt. Kuhns Herangehensweise ist, im Unterschied zu Ritter, die einer postanarchistischen Dekonstruktion bürgerlicher Individualität, die ihn jedoch zur Neuerfindung einer inhärent paradoxen Variante von Individualität führt, welche die Bürgerlichkeit hinter sich gelassen haben soll und »anti-bourgeoise Lebensformen« (Ebd.) einfordere, denn allein die Wiederentdeckung von Individualität ermögliche noch kein anderes Verhältnis zu Kollektiven, respektive auch die Transformation derselben. Zu sehen ist aus welchem (oder für welchen?) stark individual-anarchistischem Hintergrund Kuhn festhält:

> »Wenn die Einzelnen in einem konkreten kollektiven Zusammenhang leben, *gehen* sie zwar in diesem auf, sie *lösen* sich aber nicht in ihm auf. […] [Deswegen müsse] den Einzelnen in einer kollektiven Lebensgemeinschaft ein Wert zukommen […], der gerade *in ihrer Individualität* besteht, und dass deshalb eine antiindividualistische Gruppe *nicht kein* Verständnis von Individualität braucht, sondern ein *antiindividualistisches*.« (Ebd.: 90).

Dazu gelte es, »die bürgerliche Unterscheidung zwischen Individuum und Gesellschaft zu überwinden« (Ebd.) und stattdessen eine »*Individualität und Kollektivität jenseits von Staat und verstaatlichten Individuum*« zu verwirklichen (Ebd.: 91), um die Dichotomie zu unterlaufen. Dazu stellt Kuhn fest, dass der klassische Anarchismus gerade dort die Grenze zum autoritären Sozialismus gezogen hätte, wo Konzeptionen von Kollektivität

die Individualität übergehen würden (Ebd.: 92). »Individualität als *sozialer Wert* hat mit dem modernen Individuum nichts zu tun. Letzteres ist eine starre Entität. Ersteres ein dynamisches Prinzip. Beide stehen damit in Opposition zueinander« (Ebd.: 93). Antiindividualistische Individualität gründe auf Verantwortlichkeit, Selbstrespekt, Selbsterkenntnis, Kreativität, Schutz vor Totalisierung, Pluralität und Soziale Dynamik (Ebd.: 94–102). »Antiindividualistische Praxis will *nicht die Befreiung des Individuums vom* Staat, sondern richtet sich *gegen die Erzeugung des Individuums durch* den Staat« (Ebd.: 105), weswegen sie von anderen individualistischen Ansätzen und Strömungen wie dem rechten Libertarianismus klar abgegrenzt werden könne. Im Hintergrund von Kuhns Überlegungen liegt dabei die theoretische Figur der *sozialen Singularität*, wie sie Emmanuel Levinas geprägt hat (vgl. Day 2005: 180–204).

Jene ist auch ein theoretischer Eckstein, auf den Newman seine Überlegungen zum Verhältnis von Individualität und Kollektivität gründet. In *The Politics of Postanarchism* schreibt er, die utopische Dimension im Anarchismus sei zu begrüßen, weil anarchistische Politik mit dieser radikal werden würde. Darunter versteht Newman eine inhärente Infragestellung der Demokratie und ihre Überschreitung, da Freiheit und Gleichheit im eigentlichen Sinne nicht staatlich gewährleistet und reguliert werden könnten. Darin bestünde das Potenzial, Anarchie als »Demokratie der Singularitäten« zu verwirklichen (Newman 2010: 2f.), also verschiedene, nicht-staatliche und nach Autonomie strebende, Gemeinschaften zu formieren, in welchen der gesellschaftliche Widerspruch von Individualität und Kollektivität weitgehend aufgehoben werden könnte. In seiner Frühschrift von 2001 formuliert Newman eine postanarchistische Kritik am von ihm konstruierten »klassischen Anarchismus« und bezieht sich dazu wesentlich auf seine Auslegung Stirners (Newman 2007: 55–72; vgl. Newman 2011; Newman 2016: 39–66). Auch in seinem jüngsten Buch zu dieser Thematik schreibt er im Vorwort, dass er sich mit dieser Schrift vielmehr Stirner, Sorel und de La Boëtie verpflichtet fühlt, als etwa Bakunin, Kropotkin oder

Proudhon. Während der klassische Anarchismus den Staat zerschlagen wollte, ginge es dem Postanarchismus vielmehr um eine Verwirklichung von Anarchie im Hier und Jetzt, ohne sich dazu revolutionärer Meta-Narrative zu bedienen (Newman 2016: Vorwort). Um dies zu ermöglichen, verleiht Newman der Theoretisierung von Subjektivität einen zentralen Stellenwert. Er tendiert dazu, Selbstveränderung *als* Gesellschaftsveränderung zu konzipieren. Wenn Menschen grundlegende Veränderungen anstreben, müsse Widerständigkeit im Individuum selbst verortet werden, stattfinden und *individuelle Rebellion als Prozess des Werdens* verstanden werden. Newman schreibt dazu:

> »Insurrection does not aim at overthrowing political institutions themselves. It is aimed at the individual, in a sense overthrowing his own identity – the outcome of which is, nevertheless, a change in political arrangements. Insurrection is therefore not about becoming what one is – becoming human, becoming man, as the anarchist argues – but about becoming what one is not« (Newman 2007: 67).

In diesem – als »revolutionär« angesehenen – Transformationsprozess des Selbst ginge es um »continually reinventing one's own self – an anarchism of subjectivity, rather than an anarchism based on subjectivity« (Ebd.). Ethische Aspekte und Überlegungen spielen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle (Newman 2007: 166ff., Newman 2016: 3, 116, Newman 2010: 55–57, 67, 160), insbesondere, da sie in konstitutiver Spannung mit Politik stehen (Newman 2010: 6). Jene gründe sich auf Kollektivitäten und formiere Identitäten, was aus individual-anarchistischer Perspektive der sozialen Singularitäten zumindest immer auch kritisch betrachtet werden müsse. Damit ginge es *nicht* um die Ablehnung einer Vorstellung von Gesellschaft oder kollektiver Identitäten überhaupt (und auch nicht um Nihilismus, Irrationalismus oder moralischen Relativismus), sondern lediglich darum, diese grundsätzlich als kontingent und diskursiv konstruiert anzusehen (Newman 2010: 141). Ebenso betrachte der Postanarchismus nicht Interaktionen vermeintlich

unabhängiger Individuen wie in der liberalen Vorstellung, eher Begegnungen zwischen Singularitäten, die offen füreinander sind und bezieht sich also auf eine Konzeption von Freiheit in Beziehung zu Anderen, nicht in Wettbewerb und Anfechtung, sondern in solidarischer Gemeinschaftlichkeit (Newman 2010: 56). Festgestellt werden kann, dass Newman mit seiner Betrachtung des Verhältnisses von Einzelnen und Gemeinschaft versucht, eine Synthese zu entwickeln, und dies für ihn ein – wenn nicht *das* –, Thema seiner Theoriebildung insgesamt ist. Kreisten seine Überlegungen dahingehend 2010 noch stark um das Potenzial von Demokratie zu ihrer eigenen Überschreitung jenseits ihrer staatlichen Begrenzung und Vereinnahmung (Newman 2010: 19, 31–35, 67, 96, 160), *um* soziales Singulär-Sein zu ermöglichen, hält er dagegen 2016 gerade diesbezüglich fest: »Democratic sovereignty and autonomy are […] two very different principles: the first is collectivist and absorbs the individual into a spectral body of the People, which tends to be a figure of state sovereignty; the second is singular and embodies the possibility of ethical and political difference which may at times go against the will of People« (Newman 2016: 134).

Damit gelangt diese Darstellung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft/Gesellschaft wieder beim Grundthema anarchistischer Diskussionen an und wird auf der kollektivistischen Seite fortgesetzt, zum Beispiel von den Beiträgen von Chiara Bottici und Banu Bargu im Sammelband *The Anarchist Turn*. Bottici geht wiederum sehr grundlegend vom Freiheitsverständnis Bakunins aus, stellt fest, dass es auch Marx letztendlich um die *Befreiung von Individuen bzw. dieser zur Individualität* ging, wobei Stirner einen wichtigen Beitrag dazu geliefert hätte. Der egoistische Individualismus sei allerdings als bürgerlich zu kritisieren und der vermeintliche Widerspruch zwischen Individuen und Gesellschaft ergäbe sich vorrangig dort, wo Ersteres abstrakt gefasst werden würde anstatt von einer Pluralität konkreter, miteinander grundlegend sozial verbundener Einzelner auszugehen (Bottici 2013: 11ff.). Die Vorstellung der unteilbaren *Freiheit in Gleichheit* erscheine

paradox aufgrund unserer spezifischen historischen, sozialen und kognitiven Position heraus, eben weil sie sich vom hegemonialen liberalen Alltagsbewusstsein unterscheide. An Castoriadis anschließend könne demnach festgestellt werden, dass Menschen, indem sie imaginäre Signifikanten einer spezifischen Gesellschaft internalisieren, jene zugleich instituieren. Das Gesellschaftliche werde somit kontinuierlich durch Individuen neu geschaffen, welche dennoch weitestgehend als ihre Produkte zu verstehen seien (Bottici 2013: 14f.). Deswegen führe Bakunin den Begriff der *Anerkennung* zur Realisierung von sozialer Freiheit ein, welche durch die Institutionen der Herrschaft nicht gewährleistet werden könne: »In order to recognize freedom you need the mediation of the imaginary significations of society. Freedom implies recognition, to be recognized and to recognize the other as free« (Ebd.: 15). Darauf aufbauend interpretiert Bottici (den oben diskutierten Text von) Bakunin dahingehend, dass anarchistisches Handeln darauf abziele, Beziehungen, Verknüpfungen und Verbindungen herzustellen, die damit realisierte Freiheit ginge weit über die Konzeption individueller Autonomie hinaus, überlappe sich aber dennoch mit dieser (Ebd.: 17ff.). Marxismus und Anarchismus – der kollektiv zu denkende und zu erkämpfende Zusammenhang sowie der individuell konkretisierende und vollziehende Prozess der sozialen Revolution – seien »wechselseitige Gegengifte«, um soziale Freiheit (synthetisch) zu verwirklichen (Ebd.: 20–24), was gerade unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen hoch aktuell sei (Ebd.: 24–29).

Um das werdende Gemeinsame zu beschreiben, bedient sich Bargu des Neologismus »commensality«. Statt eines Schutzes des Privaten vor der sich ausdehnenden Öffentlichkeit der Massengesellschaft (wie er von Arendt gefordert wird), gelänge eine *Wiedergewinnung des Politischen durch die Arbeit am individuell Gemeinsamen*, durch gemeinschaftliche Praktiken und sozialen Beziehungen (Bargu 2013: 35ff.). Landläufig als unpolitisch oder anti-politisch verstandene Sphären des sozialen Lebens bildeten demnach die Keimzelle für kritische

und autonome politische Kultur, in welchen das Gemeinsame kontinuierlich erzeugt werden würde und nicht erst abstrakt imaginiert werden müsste (Ebd.: 40ff.). Die Reproduktion des Gemeinsamen sei diesem Verständnis nach nichts per se Gutes oder Wünschenswertes, sondern müsse mit spezifischen Werten und Zielvorstellungen verknüpft werden, um sie zu verändern. Was Bargu stattdessen interessiert, »is the function of commensality to build a common life of egalitarian participation on an everyday basis, with subversive political implications for any social order based on hierarchy, inequality and exclusion« (Ebd.: 46). *Commoning*, d.h. Kommunalisierung, sei dabei Modell und Praxis zur Erzeugung des Gemeinsamen im hier verstandenen Sinne, welches ebenfalls andere Eigentumsordnungen, Subjektivitäten und Ethiken beinhalte, im anarchistischen Kommunismus gewissermaßen seine Verallgemeinerung fände (Ebd.: 46–52) und somit eine Synthese des Spannungsfeldes darstellt.

Diese versucht auch John Clark in *The Impossible Community. Realizing Communitarian Anarchism* mit einem Ansatz des dialektischen Anarchismus zu generieren. Schon der Titel des Buches lässt erahnen, dass der Autor sich ausgiebig mit dem Spannungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft auseinandersetzt. Die darin angestrebte Entfaltung eines *libertären Kommunitarismus* wirke unter heutigen Bedingungen widersprüchlich und rufe Skepsis hervor, könne sich aber tatsächlich auf eine lange Tradition beziehen. Um diese zu rekonstruieren, wendet sich Clark u.a. einer neuen Lektüre von Landauer zu (Clark 2013.: 78–91). Auch der Term »freie Gemeinschaft« (als Gemeinschaft von einzelnen Freien) sei in sich paradox und dementsprechend als unmöglicher Fluchtpunkt zu begreifen, der nichtsdestotrotz sinnvoll diskutiert werden könne. Anschließend an Hegel sieht Clark die »freie Gemeinschaft« als Konkretisierung des Universellen an, mit welcher gemeinschaftliche Subjekte (»communal subjects«) korrespondieren würden (Clark 2013: 1–3). Daraus ergibt sich die Kernfrage: Wie können gemeinschaftliche Wesen Formen des gemeinschaftlichen Seins entwickeln? Im Unterschied zu

anderen Formen des Kommunitarismus sei gemeinschaftliches Sein »the irreducible, wholly gratuitous activity of free communal self-creation. It has nothing to do with essence, in the sense of a common quality that can be abstracted from beings or instantiated in them. It is, in fact, the very antithesis of the concept of an abstract universality (whether ethnic, racial, cultural, religious, or political) that infects essentialist communitarianism« (Ebd.: 3). Somit müsse also jeder Versuch, die angestrebte Gemeinschaft als »organische« zu verwirklichen, scheitern. Doch auch die Vorstellung der partikularen Verwirklichung eines ethischen Lebens führe zur Verneinung von Subjektivität als Bedingung der Moderne und müsse deswegen regressiv werden. Entscheidend sei also, dass eine freie, sich selbst bestimmende Gemeinschaft nicht auf Essenz beruhe, sondern sich selbst kollektiv im kreativen Prozess des sozialen Imaginären schaffe. Dieser per se unabgeschlossene, offene und transformative Vorgang bräuchte dennoch auch Momente seiner positiven Gründung, welche darin bestünden, dass sich Individuen freiwillig assoziieren und Gemeinschaft leben (Ebd.: 4f.). Sich auf Kropotkin, Reclus, Mauss, Graeber und Michael Tomasello beziehend, formuliert Clark, der kommunitaristische Anarchismus spekuliere auf die Hoffnung, »that there are deep-seated aspects of human nature that can be revived and regenerated when the opportunity for cooperation arises, and especially when extraordinary or extreme conditions cry out for mutual aid and solidarity« (Ebd.: 10). In den folgenden Kapiteln verdeutlicht Clark mit verschiedenen Schwerpunkten seine Konzeption eines kommunitaristischen Anarchismus, wobei insbesondere mit einem »dritten« Freiheitskonzept (Kapitel 3), bei der Besprechung von Graswurzelorganisationen (Kapitel 6) und persönlicher Transformation durch soziales Handeln in anarchistischen Praktiken (Kapitel 7) deutlich wird, dass er auf eine Synthese des Spannungsverhältnisses von Individualität und Kollektivität, damit verbunden jedoch von partikularer und gesamtgesellschaftlicher Transformation abzielt.

Verwobenheiten aushalten 4.3.5

Als letzte Möglichkeit der Umgangsweise mit dem Spannungsfeld gibt es schließlich auch Ansätze, in welchen dieses gewissermaßen ausgehalten wird, es als in einer unlösbaren Verwobenheit angesehen und dargestellt wird. In Bezug auf diese Umgangsweise wäre es irreführend noch weiterhin von der Wahrnehmung eines Widerspruchs zwischen Individualität und Kollektivität bei den Autor*innen auszugehen, wenngleich er gesellschaftlich weiter besteht. Eine Zuordnung zu einer der beiden Seiten vorzunehmen, würde ihre Denkweise schlichtweg nicht einfangen.

Als fruchtbar erweisen sich dahingehend die Texte Gustav Landauers *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (Landauer 1900) sowie *Aufruf zum Sozialismus* (Landauer 1911), deren Titel schon auf ihre Weise paradox sind. Die Lektüre ist lohnenswert, um eine spezifische Sicht auf die Thematik nachzuvollziehen. Landauer geht von seinen (bescheidenen) Erfahrungen mit Siedlungsversuchen zur Jahrhundertwende aus, wenn er schreibt, dass die Absonderung der Gemeinschaften Entschlossener und ihre Selbst-Versenkung strategisch Sinn ergäbe, insofern stets nur Einzelne wirklich progressiv sein könnten. Diese gälte es zu sammeln und mit ihnen der Zwangsgemeinschaft des Staates zu entfliehen. Jene Kommunen bergen dennoch den Keim einer »werdenden« neuen Gesellschaft, da Individuen selbst »Funktion oder Erscheinungsform des unendlichen Weltalls« (Landauer 1900) seien. Noch deutlich von seiner Beschäftigung mit der Mystik beeinflusst, geht es Landauer um eine »Entäußerung« der Individuen, die etwas durchaus anderes als bürgerliche Innerlichkeit ist. Zum Ausdruck kommt dies in Sätzen wie: »Der Weg, den wir gehen müssen, um zur Gemeinschaft mit der Welt zu kommen, führt nicht nach außen, sondern nach innen. Es muß uns endlich wieder einfallen, daß wir ja nicht bloß Stücke der Welt wahrnehmen, sondern daß wir selbst ein Stück Welt sind« (Landauer 1900). Zugespitzt formuliert seien Individuen

nur »Durchgangspunkte« und »Erscheinungsformen«. Stirner wandte sich gegen jegliche Abstraktionen, so auch gegen das Individuum und hätte dieses dabei dennoch an die Stelle Gottes gesetzt (s.o.). Daher werde es jetzt an der »Zeit zu der Einsicht, daß es keinerlei Individuum, sondern nur Zusammengehörigkeiten und Gemeinschaften gibt« (Landauer 1900). Ferner schreibt Landauer: »Treten wir von außen an die Welt heran, dann sehen und tasten, riechen, hören und schmecken wir Individuen. Kehren wir aber bei uns selber ein, dann kann es uns schließlich gelingen, über das autonome Individualgefühl hinauszukommen« (Landauer 1900) und zu *echter Gemeinschaft* zu gelangen. Denn erst

> »diese in der Abgrundstiefe wurzelnde Individualität – das ist eben schon die Gemeinschaft, das Menschtum, das Göttliche. Und wenn erst einzelne Individuen sich selbst zur Gemeinschaft umgeschaffen haben, dann sind sie reif zu den neuen Gemeinschaften der sich berührenden Individuen, zu den Gemeinschaften derer, die sich vom Oberflächenbrei abzusondern den Mut und die Not gefunden haben« (Landauer 1900).

Ausführlicher beschreibt Landauer seinen eigenwilligen Ansatz des gelebten Sozialismus später als »die Gesellschaft aus Gesellschaften, die Gemeinsamkeit aus Freiwilligkeit« (Landauer 1911/1919: 5). Die Frage, wie Einzelne aus ihrer Vereinzelung heraustreten und sich zusammenschließen können, ist für ihn insofern sinnlos, weil kein Individuum vor der (bzw. unabhängig von der) Gesellschaft gedacht werden kann (Ebd.: 6). Das menschliche Wesensmerkmal »Geselligkeit« hätte bisher seinen Ausdruck vor allem in religiösen Symbolen, Formen und auch Institutionen gefunden, welche wiederum dahin tendieren, Verbindendes zu erzwingen, und somit die Selbstverständlichkeit unterminieren, aus der sich diese Sozialität ergeben könnte, »die aus den einzelnen strömt und sie zum Bunde führt« (Ebd.). Staaten und Nationen sieht Landauer dagegen als »Ersatzmittel für Volks- und Gemeinschaftsgeist, der nicht da ist« (Ebd.: 19) an, d.h., sie verhindern eine freie Vergemeinschaftung von

gesellschaftlichen Individuen und setzen sich zum Selbstzweck. Die Einzelnen bildeten eine »Individualgemeinschaft« (Ebd.: 20), hätten also ›wirkliche‹ Gemeinschaft verinnerlicht. Die »Gesellschaft der Gesellschaften« ist darum als Metapher für plurale, heterogene, multiple und fluide Formen der Vergemeinschaftung zu verstehen, deren vielfältige Gruppen dennoch ineinandergreifen und von Staat und Kapitalismus als »geistlose« (d.h. sinnentleerte), gewaltsame und arme Pseudo-Gemeinschaften klar zu unterscheiden seien (Ebd.: 55). Die Ebene des individuell Vorstellbaren würde darum auch lediglich Gesellschaftliches widerspiegeln, sei also »Gestalt gewordener Geist« (Ebd.: 100). Es brauche keine künstliche Erfindung von Gemeinschaftlichkeit, um den Bezug der Individuen zu dieser herzustellen, sondern eine Entdeckung des veranlagten Gemeinsinns im Sinne der historisch gewordenen Gesellschaftlichkeit innerhalb der Einzelnen (Ebd.). So seien es gerade die »Individualerscheinungen« des Gesellschaftlichen, die »Getrenntheiten« der einzelnen Einheiten, welche auf ihre Zusammengehörigkeit verweisen würden, wodurch sich »Einzelmenschen« zum »Menschenbunde, zur Körperschaft, zur verbindenden Gestalt« (Ebd.: 101) zusammenschließen und eine neue Epoche ermöglichen könnten. Auch die Identitäten der Individuen stünden in Wechselwirkung mit »identischer Gemeinschaft«[14], dem Gegenteil von abstrakter Kollektivität. In ihnen sei (jeweils) die Menschheit »konzentriert«, welche nur aus Einzelnen erwachsen könnte (Ebd.: 114). Sozialist*innen wollen »Gemeinden« schaffen bzw. in solche eintreten, ohne auf die »Menschheit« insgesamt zu warten, was möglich sei, weil sie das »Menschtum« in sich selbst auffinden und neu schaffen könnten. Paradoxerweise kann deswegen gesagt werden: »Vom Individuum beginnt alles; und am Individuum liegt alles« (Ebd.: 145). Sozialismus sei die »ungeheuerste Aufgabe, die sich Menschen je gestellt haben« (Ebd.) und weder allein durch Gewalt noch durch Klugheit zu erreichen, sondern lediglich durch einen umfassenden gesellschaftlichen Transformationsprozess. Landauers sehr eigener Ansatz kann zutreffend als paradox beschrieben werden.[15]

Das Denken der Verwobenheit wird fortgesetzt in *Pfade in Utopia,*[16] dem politischen Werk von Martin Buber, mit dem dieser sich dem utopischen Sozialismus (Buber 1950: 33–44), dann Proudhon (Ebd.: 46–67), Kropotkin (Ebd.: 68–80) und Landauer (Ebd.: 81–98) widmet, um sich damit kritisch an frühsozialistischen Versuchen (Ebd.: 100–136), am Marxismus (Ebd.: 137–167) und dem Bolschewismus Lenins (Ebd.: 168–215) abzuarbeiten und schließlich für einen neuen experimentellen sozialistischen Aufbruch in der hebräischen Kibbuz-Bewegung zu plädieren (Ebd.: 217–233). Für Buber ist die

> »Schau des Seinsollenden […], so unabhängig vom persönlichen Willen sie auch zuweilen erscheint, doch von einem kritischen Grundverhältnis zu der gegenwärtigen Beschaffenheit der Menschenwelt nicht zu trennen. Das Leiden an einer sinnwidrigen Ordnung bereitet die Seele für die Schau, und was sie in dieser empfängt, verstärkt und vertieft die Einsicht in die Verkehrtheit des Verkehrten. Die Sehnsucht nach der Verwirklichung des Geschauten gestaltet das Bild« (Ebd.: 20).

Diese im besten Sinne utopische Herangehensweise beschreibt Buber als *prophetische Eschatologie*, welche er dem »apokalyptischen« Denken im Marxismus entgegensetzt (→ 5.3.1). Letzteres würde alle grundlegenden Veränderungen *nach* der sozialen Revolution verorten, während ersteres die »Wandlung aller Dinge« als ihre Vorbedingung ansehe (Ebd.: 29). Aus diesem Grund wendet er sich dem Verhältnis von Individuum und Kollektivität zu. Die kapitalistische Gesellschaft sei »strukturarm«, d.h. arm an *echter* Gemeinschaft. Dennoch fände man überall das

> »Zellengewebe ›Gesellschaft‹, d.h. ein lebensmäßiges Zusammengetansein, ein weitgehend autonomes, sich von innen her ausformendes und umformendes Miteinander von Menschen. Gesellschaft besteht ihrem Wesen nach eben nicht aus losen Individuen, sondern aus Gesellungseinheiten und ihren Gesellungen. Dieses ihr Wesen ist durch den Zwang der kapitalistischen Wirtschaft und ihres Staates fortschreitend ausgehöhlt worden, so dass der moderne Individualisierungsprozess

> sich als Atomisierungsprozess vollzog. Dabei blieben die alten organischen Formen großenteils in ihrem äußeren Bestande gewahrt, aber sie wurden hohl an Sinn und Seele: zerfallendes Gewebe« (Ebd.: 30).

Statt rückwärtsgewandter Gemeinschaftstümelei brauche es »dezentralistische Gegentendenzen, [die] aber auch im Bunde mit der langsam in der Tiefe der Menschenseele wachsenden innerlichsten aller Auflehnungen, der Auflehnung gegen die massierte oder kollektivierte Einsamkeit« (Ebd.: 31) stehen. Der letzte Teilsatz ist hierbei zu betonen, da er schon die Kritik an Zwangskollektiven und damit eine Betonung von *Individualität in Gemeinschaft* beinhaltet. Diesbezüglich ist Bubers interessierte Suche nach einem *alternativen* Sozialismus zu sehen: Schon von Fourier stammt die Vorstellung, dass in neuen Ordnungen, Individualismus mit Kollektivismus in gemeinschaftlichen sozialen Einheiten zu verknüpfen sind (Ebd.: 38). Proudhon halte dem Staat nicht das Individuum, sondern das »Individuum im organischen Zusammenhang seiner Gruppe, die Gruppe als freiwilliger Zusammenschluss der Individuen« (Ebd.: 52) entgegen und trete damit für ein Ausbalancieren des Spannungsfeldes zwischen Individuen und Gruppen durch die Prinzipien von Autonomie und Föderation ein. Um die Existenz der Individuen zu sichern, denkt Buber Kropotkin dahin weiter, dass die »Gegensätze zwischen Individuen und zwischen Gruppen […] wohl nie aufhören [werden] und […] es auch nicht [sollen]; sie müssen ausgetragen werden; aber anstreben können und müssen wir einen Zustand, wo sich die Einzelkonflikte weder auf unbeteiligte große Gesamtheiten ausdehnen, noch zur Begründung zentralistisch-unbedingter Herrschaft verwenden lassen« (Ebd.: 72). Wie bereits dargelegt, setzt Landauer seine Vorstellung des »Geistes« als Medium zur Verbindung multipler und heterogener Gemeinschaften ein und sieht daher die eigene Zeit als (geistlose) Übergangsphase an (Ebd.: 93f.). Anschließend kritisiert Buber den Bolschewismus vor allem deswegen, weil er die Individualität in jeglicher Hinsicht

negiert und Menschen in paranoide und bürokratische Zwangskollektive zusammenschweißt, was den sozialistischen Vorstellungen grundlegend widerspreche (Ebd.: 197–210). In einer historischen Phase, wo Gesellschaft fast vollständig atomisiert sei, seien auch Genossenschaften aufgrund ihres funktionalen und partiellen Charakters nicht ausreichend, um Keimzellen einer neuen Gesellschaft zu bilden. Solcher aber bedürfe es um eine (progressive) Restrukturierung der Gesellschaft zu ermöglichen (Ebd.: 217ff.). Wie erwähnt sieht Buber die Kibbuz-Bewegung wohlwollend als ein mögliches Modell dafür an, weil sie *neue* Gemeinschaften schaffe, ohne sich indes auf starre Programme zu beziehen, weil sie starken sozialen Zusammenhalt ermögliche, ohne deswegen Intimität vorauszusetzen. Dazu muss eine Bereitschaft zur persönlichen Veränderung gegeben sein, deren Entwicklung damit gleichwohl auch angestoßen und gefördert wird. Zudem könnten unterschiedliche Kibbuzim, verschiedene »Menschentypen« mit deren sozialen Eigenarten ansprechen und somit durch ihre Achtung oder gar Betonung der Individualität eine nicht-repressive Vergemeinschaftung ermöglichen (Ebd.: 223–228). Diese habe andererseits eine entschieden gesamtgesellschaftliche Dimension, da einzelne Gemeinschaften keineswegs isoliert, sondern verbunden und föderiert gedacht werden, wenngleich Buber einräumt, dass es ein zähes Ringen um das Werden einer »communitas communitatum« sei (Ebd.: 231). Echte Gemeinschaft gründe sich auf funktionale Selbständigkeit, wechselseitige Anerkennung und gegenseitige Verantwortung, sowohl individuell als auch kollektiv (Ebd.: 236). Diese autonome Kollektivität auf persönlicher Basis setzt Buber der (verständlichen) Sehnsucht nach Abgabe eigener Verantwortung an einen abstrakten »Gemeinschaftskörper«, als »Zahnrad in der ›Kollektiv‹-Maschine« (Ebd.: 239) entgegen, da Gemeinschaft stets aktiv zu schaffen sei und nicht zum Dogma erstarren dürfe (Ebd. 241f.).

Eine Umgangsweise mit dem Spannungsfeld als Verwobenheit wird später ebenfalls von Rolf Cantzen stark

gemacht. Zur hier betrachteten Thematik schreibt er:

> »In der gegenwärtigen Diskussion um den Gemeinschaftsbegriff bleibt neben dem Aspekt der Gemeinschaftlichkeit der individualistisch-kritische Aspekt präsent. Und dies aus gutem Grund: Denn selbst dort, wo der Gemeinschaftsbegriff kritisch auf überschaubare Menschenmengen angewandt wird, haftet ihm ohne individualistisches Korrektiv ein totalitärer Beigeschmack an und erinnert etwa an die repressive Integration des einzelnen in eine Volksgemeinschaft während des Nationalsozialismus. Das Spannungsverhältnis von individualistischer Selbstbehauptung bzw. von individualistischem Widerstand gegen solche Zwangsintegration und den von Anarchisten angestrebten sozial-integrativen, gemeinschaftlichen Strukturen bestimmt die folgende Darlegung der sozialen Alternativen im Anarchismus« (Cantzen 1997: 140f.).

Um konkrete Gemeinschaftlichkeit und individualistische Selbstbehauptung auf sinnvoll zusammen denken zu können, betrachtet Cantzen beide Aspekte als zwei Pole eines Spannungsverhältnisses (wie er selbst schreibt). Auf Seite der Gemeinschaftlichkeit sieht er es als gegeben an, dass individuelle und soziale Emanzipation das Kriterium für Fortschritt seien und somit auch soziale Integration in eine Gemeinschaft selbstbestimmter Individuen bedeuten würden. Derartige *gemeinschaftliche Lebensformen* könnten wiedergewonnen werden, was die anarchistische Kritik an Anonymisierung, Bürokratisierung, die Auflösung sozialer Strukturen und die Unterwerfung unter staatliche und kapitalistische Verhältnisse begründe. Dagegen bezieht sich auch Cantzen auf einen umfassenden Begriff von »Gesellschaft«, die vielfältig, nicht-hierarchisch, selbstverwaltet und freiheitlich gestaltet werden und auf Solidarität und gegenseitiger Hilfe beruhen könne (Ebd.: 140ff.). Damit ginge »in den anarchistischen Gesellschaftsbegriff sowohl der Aspekt der individualistischen Selbstbehauptung ein als auch der einer sozialen Integration der Individuen in eine Gemeinschaft« (Ebd.: 143). Nach Landauer sei eine herrschende Ideologie in einer freiheitlich-dezentralen Gesellschaft zu ihrer Integration nicht mehr notwendig. Um der »Totalisierung des

Gemeinschaftsgedankens« entgegenzuwirken, könne die »Forderung nach ›neuer‹ Gemeinschaftlichkeit […] nur dann emanzipatorische Bedeutung für sich reklamieren, wenn der Weg zu ihr über eine Emanzipation des Individuums führt und die freie Vereinbarung autonomer Individuen meint« (Ebd.). Auf der Seite der »individualistischen Selbstbehauptung« stellt Cantzen fest, dass diese nicht notwendig wäre, wenn Kollektive nicht zur Genüge ihre autoritären Eigendynamiken und repressiven Tendenzen bewiesen hätten. Die Betonung des Individuums und von Individualität als »kleinbürgerlich« abzutun, sei dahingehend lediglich eine Rechtfertigung für realsozialistische und demokratisch-republikanische Herrschaft (Ebd.: 144). Ein Bezug auf den individualistischen Anarchismus – bspw. auf Stirner – könne sinnvoll sein, denn dieser wende »sich gegen jegliche Vereinnahmung des Individuums zugunsten eines imaginären Gemeinwohls und gegen eine Instrumentalisierung des einzelnen als Mittel zum Zweck der Errichtung einer herrschaftsfreien Gesellschaft« (Ebd.: 145). Wiederum an Landauer anschließend, aber auch auf Goldman (s.o.) Bezug nehmend, formuliert Cantzen:

> »Nichts enthebt das Individuum von der Verantwortung für sein Denken und Handeln – weder dessen Sozialisation noch die materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse. So ist das Individuum einerseits belastet mit der Aufgabe einer Organisation lebenswerter gesellschaftlicher Zustände, andererseits trägt es selbst Verantwortung für die erlittene Ausbeutung und die ertragene Herrschaft« (Ebd.: 145).

Anstatt sich in pseudo-radikalen Forderungen zu verlieren, entwickelt Cantzen Grundzüge eines pragmatischen Anarchismus unter den Stichworten »Entstaatlichung der Gesellschaft« und »Vergesellschaftung des Staates«, tritt also für einen prozesshaften Abbau von Herrschaftsstrukturen ein, welche im selben Zuge durch dezentrale, selbstverwaltete, egalitäre Institutionen und veränderte soziale Beziehungen zu ersetzen wären (Ebd.: 165–169).

Eine zeitgenössische Autorin, deren Umgangsweise mit dem

Spannungsfeld zwischen Individualität und Kollektivität als paradox verstanden werden kann, ist Laura Portwood-Stacer. In ihrem Buch *Lifestyle-Politics and Radical Activism* begegnet sie schon mit dem Titel der oben dargestellten – und schon von Black ausführlich kritisierten – Behauptung Bookchins, zwischen *Lifestyle-Politik und sozialem Anarchismus* bestünde eine unüberbrückbare Kluft. Es sei nicht nur so, dass Bookchin (1995) hinter seinen eigenen früheren Erkenntnissen (Bookchin 1968/1986d) zurückbleibe. Vielmehr verkenne er (und mit ihm alle, welche derartige, vermeintlich eindeutige, Dualismen konstruieren) die eigentliche Herausforderung, nämlich die Widersprüche, mit denen eine Politik der Lebensführung im neoliberalen Kontext konfrontiert ist und umzugehen hat (Portwood-Stacer 2013: 132ff.). Dass Individualität im anarchistischen Denken in allen Strömungen ein Selbstwert ist, der als Protest gegen Zwang, Ungleichheit, Entwürdigung und Herrschaft insgesamt ins Feld geführt wird, weil sich wirkliche Emanzipation (auch) an der Befreiung konkreter Individuen messen lässt und durch sie (ihre Transformation, als auch ihr Handeln) vollzogen werden muss, sieht Portwood-Stacer damit als gegeben an. Was aber, wenn eine herrschende Ideologie und ein spezifisches Regieren der sozio-ökonomischen Gesellschaftsformation gerade Individuen als selbst-interessiert, selbst-reflexiv, selbst-reguliert (selbst-bestimmt usw.) adressieren und formen, wenn sie fast ausschließlich Einzelne als abgeschlossene politische Einheiten ansehen und diesen Partizipation ermöglichen?[17] Portwood-Stacer konstatiert deswegen, »[r]adical lifestyle tactics are so problematic as a form of activism because they are a product of neoliberal conditions while at the same time representing resistance against many of the political projects of neoliberalism« (Ebd.: 133). Politische Aktivist*innen müssen mit den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen (man könnte dies erweitern: auch mit dem vorhandenen Alltagsverstand) arbeiten und machen dabei potenziell die Erfahrung, dass Taktiken, die auf Lebensstile setzen, sich als durchaus geeignet erweisen, um Individuen für bestimmte Zielsetzungen zu erreichen und zu

mobilisieren. Gleichzeitig würden »radikale Aktivist*innen« den possessiven Individualismus ablehnen, welcher mit der neoliberalen kapitalistischen Logik Hand in Hand gehe und kollektive soziale Formationen delegitimiere. Demnach erscheine eine »activist strategy based on lifestyle tactics […] disturbingly inadequate for the contemporary radical leftist project, which seeks broader social reorganization« (Ebd.). Festzuhalten sei, dass das *Verhältnis zwischen dem Persönlichen und dem Politischen* äußerst kompliziert sei und unter neoliberalen Bedingungen eine besondere Form annehme, wobei Portwood-Stacer insbesondere die Individualisierung von Verantwortung für gesellschaftliche Problemlagen, die Privatisierung eigentlich politischer Bestrebungen und ihre Kommodifizierung anspricht (Ebd.: 141f.). Dies führe (zunächst) zu einer frustrierenden Einstellung gegenüber anarchistischen Handlungsmöglichkeiten:

> »Anarchist fantasies of living outside of capitalism, patriarchy, and the rest are nearly always frustrated by the overarching power of these systems. To transcend these systems as a society by disinvesting in them as individuals proves impossible, since each half of this strategy is a precondition for the other. The endurance of hegemonic ideologies of domination means that provisional practices of resistance, undertaken in the name of subverting domination as best one can, are subject to a kind of creeping in of dominant ideologies and power dynamics at every turn« (Ebd. 142).

Als Ergebnis ihrer Studie betont Portwood-Stacer allerdings, dass fast alle der von ihr befragten Befürworter*innen von Politiken der Lebensstile sich der Begrenztheit ihrer individuellen Handlungsmöglichkeiten bewusst seien und auch nicht der Illusion erlägen, damit allein oder vorrangig Veränderungen der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse zu bewirken. Stattdessen ginge es ihnen um eine ernsthafte Verbindung von Mikro- und Makropolitiken. Dies führe allerdings zu einer der grundlegenden Spannungen im anarchistischen Denken selbst zurück, nämlich jener zwischen Individualismus und Kollektivismus, die durch die Diskussionen

um ›Lifestyle-Politics‹ neu herausgestellt werde, »because it is a tactic that has both individualist and collectivist aspects. It seems to require the individual to take responsibility for one's own behavior and to attempt to generate change through personal habits« (Ebd.). Nur, wenn die kollektiven Aspekte nicht wahrgenommen und einbezogen werden, werde ein (politischer) Lebensstil tatsächlich von neoliberalen Praktiken ununterscheidbar. Der unschätzbare Gewinn derartiger Politikformen liege in ihrer Aufforderung an »activist communities to generate and cultivate cultural norms that encourage collective shifts in ways of living that both align with radical ideals and establish more just relations in the here and now« (Ebd.: 143).

Abschließend kann für eine Verwobenheit des Spannungsfeldes von Individualität und Kollektivität ein Beitrag von Laurence Davis angeführt werden. Mit der gängigen Behauptung, der Anarchismus sei aufgrund seiner Parallelität des individualistischen und kommunalistischen Strangs keine »kohärente politische Ideologie«, will Davis aufräumen, denn

> »the coexistence within it of well-developed and very different individualist and communalist strands is a primary source of its ideological distinction and political strength. Far from being a weakness or a sign of incoherence, efforts by anarchists to maximise individuality and community highlight anarchism's pluralistic and contested character, and its ideologically unique balancing of individuality and community in a dynamic and creative tension« (Davis 2018: 48).

Um das Ineinandergreifen und miteinander verknüpfte Verhältnis von Individualität und Gemeinschaft zu beschreiben, greift er dabei auf den von Ritter (s.o.) entfalteten Begriff der ›communal individuality‹ zurück. Im Unterschied zu anderen politischen Strömungen stelle sich anarchistisches Denken dem wahrgenommenen Spannungsfeld, was geradezu als sein Merkmal gelten kann. So hätten sich bspw. selbst die Individualisten Tucker und Henry Seymour als Sozialisten

verstanden. Dass zwischen Individuen und Gemeinschaften Konflikte aufkommen können, leugnet Davis keineswegs, wendet sich allerdings gegen daraus folgende Fehlschlüsse, der Vorstellung einer prinzipiellen Unvereinbarkeit beider einerseits und der Idee einer vollständigen Versöhnung andererseits (Ebd.: 49f.), was seine Betrachtung der Verwobenheit des Phänomens deutlich werden lässt. Es sei eben die Stärke anarchistischen Denkens, revolutionäre Lebensstile und gesamtgesellschaftliche Transformation zu verknüpfen und von einer Wechselwirkung zwischen beiden auszugehen. Somit stelle auch die *Individuation der Masse zu selbst-bewussten Einzelnen* ein Teil des sozial-revolutionären Prozesses dar, wobei Individualismus sogar meistens egalisierende Effekte hätte (Ebd.: 52). Die Debatte um die Vereinbarkeit von Individuum und Gemeinschaft sei enorm wichtig, offen zu halten und prozesshaft weiterzuspinnen. Analog zur Spannung zwischen Demokratie und Anarchie sei es nicht zielführend (und nach Davis' Dafürhalten – so ließe er sich weiterdenken – implizit auch: »nicht anarchistisch«), sich auf eine der Seiten zu schlagen (Ebd.: 58ff.). Anschließend geht Davis dazu über, das Spannungsverhältnis im berühmten Roman von Ursula LeGuin *The Dispossed* als zentrales Thema nachzuweisen und dadurch wiederum seine Bedeutung im anarchistischen Denken insgesamt zu verdeutlichen (Ebd.: 60ff.). Davis fasst zusammen, dass die

> »sometimes competing demands of individuality and society can never be fully and perfectly reconciled, even in an ›ideal anarchy‹, and that this seeming limitation of anarchism is actually one of its greatest strengths. Anarchist theory and practice […] are truest to the ideology's core value of communal individuality when they steer a careful course between the Scylla of presuming an unbridgeable chasm between individual and community and the Charybdis of striving for a perfect and complete reconciliation between the two« (Ebd.: 63).

4.4

Das Spannungsfeld von Kollektivismus und Individualismus als bedeutende Kontroverse

In diesem Unterkapitel nachgewiesen und mit vielen Quellen belegt wurde, dass das Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus als immer wiederkehrende und wesentliche Kontroverse in anarchistischen Debatten, anarchistischer Theorie und somit innerhalb anarchistischer Denkweisen selbst gelten kann. Hierbei kann angenommen werden, dass im Hintergrund eigentlich ein ethischer Diskurs darum geführt wird, was Selbstbestimmung ist und wie sie realisiert werden kann. Dafür wurden 43 Quellentexte aus verschiedenen historischen Phasen des Anarchismus exzerpiert, kontextualisiert, auf ihre Kernargumente und ihren Argumentationsgang in Bezug auf das vorliegende Spannungsfeld hin befragt. 19 Texte wurden individualistischen, 18 kollektivistischen Strömungen zugeordnet,[18] wobei sich zudem deren jeweilige inhärente Vielfalt zeigte. Sechs Quellentexte wurden keiner Strömung zugeordnet. Von diesen entsprachen fünf der Umgangsweise »Verwobenheit«. Mit der unten stehenden Grafik wird die Anordnung der Quellentexte verdeutlicht (→ Fig. 13).

Einen deutlichen Überhang der individual-anarchistischen Quellen gab es bei der Umgangsweise *einseitige Auflösung* mit sieben zugeordneten Texten, denen nur zwei kollektivistische Texte gegenüberstehen. Dies bildet einen Trend ab, weil Individualanarchist*innen zum Teil gesellschaftliche Verhältnisse sehen, Verantwortlichkeit aber allein auf einer Ebene der persönlichen Entscheidung verorten wie Tucker, vor allem eine Kritik an den (potenziell) repressiven, hierarchischen, das Individuum einschränkenden Tendenzen jeglicher Kollektivität formulieren wie Stirner, Novatore und Armand, oder von ihrer (lebensweltlichen) Erfahrung einer gegebenen atomisierten Individualität ausgehen, der sie jedoch auch positive Aspekte abgewinnen, wie Bonanno und Landstreicher.

Umgekehrt besteht bei der Umgangsweise *wechselseitige Vermittlung* ein Überhang von acht Quellen des Kollektivismus zu fünf des Individualismus und bei *Versuchen der Synthese* von fünf kollektivistischen zu drei individualistischen Quellentexten. Auch hier kann (nach ihrer Lektüre) zumindest von einem leichten Trend ausgegangen werden, zum einen, weil Autor*innen wie Malatesta und Most oder auch Milstein den anarchistischen Kommunismus als (anti)politische Bewegung strategisch in Abgrenzung zum bürgerlichen Individualismus bzw. Liberalismus, zum autoritären Kommunismus, wie auch zur Sozialdemokratie platzieren wollen. Zum anderen haben bspw. das Freiheitsverständnis Bakunins oder das Menschenbild Kropotkins tatsächlich weite Verbreitung gefunden bzw. erwiesen sich als anschlussfähige Artikulationen von Grundgefühlen und überzeugungen, welche im sozial-revolutionären Lager ohnehin verbreitet waren bzw. sind. Dahingehend erweisen sich Wildes Abhandlung als schöngeistige Inspiration und Sartwells Schrift als politisch-philosophische Konstruktion, die oberflächlich bleiben. Andererseits gehen Huxley und Dellinger gerade von Erfahrungen in kleinen Gruppen von weltanschaulich Überzeugten aus und befinden sich damit auf einer Ebene konkreter sozialer Beziehungen.

Insgesamt die meisten Quellen wurden bei der Umgangsweise *wechselseitige Vermittlung* gefunden (13). Es folgen die *einseitige Auflösung* gleichauf mit der *Synthese* (je 9), die *Ignorierung* (7) und die *Verwobenheit* (5). Da es sich um eine intendierte Quellenauswahl handelt, kann diese nicht als repräsentativ gelten. Dennoch wurden wie erwähnt zahlreiche Unterströmungen des Anarchismus abgebildet und ergibt sich – wenn es sich auch nicht um eine Gesamtaufnahme handelt – ein fundierter und weiter Überblick über Äußerungen von anarchistischen Autor*innen zum Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus.

Was die Überzeugungskraft der jeweils angeführten Argumente angeht schwankt diese offensichtlich stark. Dies braucht für die hier angelegte Untersuchung aber deswegen

nicht näher interessieren, da versucht wurde, weitgehend neutral auf die Quellen zu blicken und ihren Gehalt vor ihren jeweiligen Hintergründen erschließen. D.h. ein Quellentext, dessen Argumentation auf eine einseitige Auflösung des Spannungsfeldes abzielt, kann bspw. ebenso inspirierend wirken (z.B. Novatore 2012) oder Wahrheitsgehalt zugeschrieben bekommen (z.B. Cafiero 2005), wie andererseits die Verwobenheit selbst wieder auf unhinterfragbaren Setzungen beruht (z.B. Landauer 1911). Eine wechselseitige Vermittlung kann ebenso von kollektivistischer Seite her strategisch überzeugen (z.B. Malatesta 2014g), wie sie auf individualistischer Seite ethisch wertvolle Anstöße geben kann (z.B. Wilde 2015). Nicht zuletzt kann die Kritik der jeweils anderen Position äußerst gelungen sein und zu einer sinnvollen Umgangsweise mit dem Spannungsfeld beitragen (z.B. Black 1997), wie sie politisch-strategisch auch in Sackgassen führen kann (z.B. Galleani 2009). Anzumerken ist an dieser Stelle, dass die ausgewählten Quellentexte zwar nicht für das Denken der jeweiligen Autor*in insgesamt gelten können, sie andererseits jedoch oft – weil sie als paradigmatisch angesehen werden – durchaus tiefe Einblicke in ihre Denkweisen gewähren.

In fast allen Quellen kommen politische und anti-politische Momente und Ebenen parallel und miteinander vermischt vor. Es kann begründet angenommen werden, dass dies bei anarchistischen Texten besonders hervorsticht, da Anarchismus zugleich als soziale wie politische Bewegung verstanden wird. Im Verhältnis zu anderen Aspekten werden in manchen Quellentexten insbesondere die anti-politische *ethische* (Goldman 2013, Armand 1926, Milstein 2013) und *utopische* Dimension (Buber 1950, Novatore 2014, Weil 1975) oder die politisch-*strategische* (Plattform/Archinoff 1926, Most 2006, Bonanno 2014) und *programmatische* Dimension (Schwitzguébel 1972, de Carlo 2009) betont. Eine Vermutung, individualistische Ansätze tendierten eher zur anti-politischen Seite – etwa weil sie sich um ethische Begründungen des Wertes der Individualität und dessen Einforderung kreisten, während es Kollektivist*innen hauptsächlich darum ginge,

politische Überlegungen anzustellen, weil sie Veränderungen gesamtgesellschaftlich denken würden – kann deswegen so nicht bestätigt werden.

So stimmt es zwar, dass Thoreau das Individuum sowohl zum Ausgangs- als auch Fluchtpunkt seiner Überlegungen nimmt und dies ethisch begründet. Dennoch folgen daraus dezidiert politische Aufforderungen, auch wenn er sie nicht etwa in ein kollektives Vorhaben zu überführen gedenkt. Schwieriger gestaltet sich die Einschätzung bei Novatore, da er mit seiner poetischen Kritik einen (klar anti-politischen) extremen Individualismus formuliert. Wenngleich er jegliche Programmatik verwirft, blitzen dennoch immer wieder strategische Aufforderungen auf. Bakunin oder Cafiero sind als kollektivistische Sozialrevolutionäre politische Figuren ihrer Zeit, beziehen ihre radikalen Einstellungen jedoch aus ihrer tiefen ethischen Überzeugung von der Menschenwürde. Wie Kropotkin legt Milstein als politisch aktive Anarcha-Kommunistin gerade einen Schwerpunkt auf die anarchistische Ethik, während Tucker oder Landstreicher sich aus individualistischer Perspektive insbesondere politischen Aspekten zuwenden.

Doch um eine Einschätzung der jeweiligen Argumentationen in Bezug auf eine der Umgangsweisen mit dem Spannungsfeld Individualismus/Kollektivismus geben zu können, sind auch Eindrücke zwischen den Zeilen zu lesen. So kann eine oberflächliche Betrachtung des Textes von Bonanno bspw. schnell darüber hinwegtäuschen, dass sein Organisationskonzept eigentlich auf autonomen (im Sinne von zunächst isolierten) Individuen gründet. Bei Galleani liegt es in eigenen Erfahrungen begründet, weshalb er derart allergisch auf Versuche zur politischen Organisierung in der anarchistischen Bewegung reagiert. Seine Bezugnahme auf den Anarch@-Kommunismus stellt sich als reines und darum unerfüllbares Ideal heraus – im Unterschied zu seiner Konzipierung durch die pragmatischeren Anarch@-Kommunist*innen. Zwar führt er das strategische Argument an, mit der *politischen* Organisierung würden die Anarchist*innen

ihre Prinzipien aufgeben und darum auch ihre Besonderheit und Orientierung verlieren (und in der Folge als sozial-revolutionäre Strömung irrelevant werden). Im historischen und diskursiven Kontext kann jedoch fast eher behauptet werden, Galleani verteidige vehement und dogmatisch eine *Praxis individueller Militanz*, die ihre Zeit längst überlebt und sich als strategisch fatal erwiesen hat. Denn dieses Eingeständnis müsste bei ihm sicherlich starke Selbstzweifel hervorrufen und sein Verhältnis zu kollektivistischen Ansätzen überdenken lassen. In diesem Zusammenhang lässt sich zum Beispiel auch auf Schwitzguébels kollektivistischen Text zurückkommen. Die abschließend von ihm thematisierten »Pflichten der Sozialisten« (für jede linke Gruppierung ein heute unvorstellbares Schlusswort!) sind immerhin nicht als Reminiszenz an die gute alte Zeit in der Klandestinität zu verstehen. Vielmehr ist sich Schwitzguébel bewusst, dass eine revolutionäre Organisation, die kein Papiertiger bleiben, sondern politisch wirksam werden soll, von Mitgliedern getragen werden muss, die ein revolutionäres Bewusstsein und eine entsprechende Moral aufweisen. Doch setzt er die Tugenden der Selbstaufopferung, zur Selbstbildung und Solidarität (etc.) als abrufbar voraus, anstatt sich die Frage zu stellen, wie eine kollektive Organisationsform insgesamt gestaltet werden müsste, um – über Organisationsprinzipien der Freiwilligkeit und Autonomie hinaus – individuellen Bestrebungen und Eigenheiten zu entsprechen. So vergleichsweise fortschrittlich der Text (im historischen Kontext) in dieser Hinsicht ist, wirkt der moralisierende Appell am Ende damit eher wie ein Surrogat für eine ausgiebigere Beschäftigung mit einem adäquaten Verhältnis von Kollektivität und Individualität. Als aktuelles Beispiel der unbewussten Vermischung von anti-politischen und politischen Aspekten kann auch der Text von Bargu (2013) betrachtet werden. Dessen Einführung des Begriffs »commensality« klingt in einer philosophischen Abhandlung zwar schön, wäre bei kritischer Betrachtung aber durchaus ausbaufähig und mit weiterem Inhalt zu füllen. Wie genau er die Synthese zwischen

Individualismus und Kollektivismus bildet, bleibt nämlich offen.

Leichter erscheint es dagegen, das Spannungsverhältnis einfach zu ignorieren und wie Thoreau davon auszugehen, man könne den Staat weitestgehend ausblenden; wie Mühsam zu meinen, dass (eigentlich) kein Konflikt zwischen Gesellschaft und Individuum bestünde, weil dieser in einer organischen Gemeinschaft aufgelöst werden würde; wie Mackay durch die Welt zu spazieren und die Augen vor den gesellschaftspolitischen Fragen seiner Zeit einfach zu verschließen; oder die andere Seite des Spannungsfeldes einfach vollständig zu ignorieren, wie es die Plattformisten tun (Plattform/Archinoff 1926, Gaucha AF 2012).

Bisher in dieser Nachbetrachtung ausgespart wurden Quellentexte, die der Umgangsweise *Verwobenheiten* zugeordnet wurden. Zunächst hat dies den Grund, das erwünschte Ergebnis nicht vorwegzunehmen und etwa diese Umgangsweise als Lösung des Spannungsfeldes zu präsentieren. Das Denken in Paradoxien würde dies zwar nahelegen, gleichzeitig aber die Suche nach paradoxen Denkweisen im Anarchismus vorzeitig abkürzen. Zudem scheint es aber auch ungemein schwieriger bis nicht zielführend, die jeweilige Bezugnahme zu Individualismus oder Kollektivismus einzuschätzen, wenn das Spannungsfeld selbst als paradox eingeschätzt wird. Dies bedeutet (wie dargestellt) wiederum nicht, dass die Autor*innen die in modernen Gesellschaftsformen angelegte Konfliktualität einfach ignorieren.

Für Landauer (1911) birgt die Einzelne in sich gewissermaßen die gesamte Gesellschaft (im Gegensatz zum abstrakten Individuum), wie auch authentische *Gesellschaft der Gesellschaften* nur eine sein kann, welche aus konkreten Einzelnen besteht (im Gegensatz zu abstrakter Kollektivität). Dieses Ineinandergreifen gälte es kognitiv und emotional als angelegt und vorhanden zu erfassen, zu spüren, zu entdecken und in experimentellen Gemeinschaftsformen prozesshaft zu verwirklichen. Weitergedacht scheint genau dies Landauers Antwortversuch auf die historischen Herausforderungen von

bürgerlichem Individualismus und Zwangsgemeinschaften zu sein. Bubers Bezugnahme auf die *prophetische Eschatologie* lässt die Utopie einer Versöhnung der Gegensätze konkret werden und sieht diese als zarte Pflänzchen statt bereits umfassend im Werden an. Auch Cantzen bleibt pragmatisch und deutet eher eine mögliche Richtung der tendenziellen Verringerung der Kontroverse an, denkt diese allerdings gesamtgesellschaftlich. Die »individualistische Selbstbehauptung« sei leider weiterhin notwendig, solange die autoritäre Vergemeinschaftung dominant sei. Portwood-Stacer weist sowohl auf die Verkomplizierung der Problematik unter neoliberalen Bedingungen als auch darauf hin, dass »radikale Aktivist*innen« sich durchaus der Paradoxität der Vereinbarkeit von individualistischen und kollektivistischen Aspekten bewusst sind, damit aber auch einen aktiven Umgang suchen. Die Aussage von Davis, es sei gerade der paradoxe Umgang mit Individualität und Kollektivität, welcher anarchistisches Denken insgesamt auszeichne, ist vor dem Hintergrund der hier ausgeführten Darstellung zunächst eher als eigene Stellungnahme und Aufforderung zu verstehen. Plausibilität gewinnt sie gleichwohl, weil in allen (oder zumindest vielen bzw. den als paradigmatisch geltenden) Quellen eine paradoxe Denkweise aufgezeigt werden kann. Nach der ausführlichen Darstellung und Argumentation kann dies als gegeben angesehen werden. Die teilweise so unterschiedlichen Umgangsweisen mit dem Spannungsfeld sind jeweils als eigene Versuche zu seiner Auflösung zu begreifen. Viele der Autor*innen ringen offensichtlich bewusst oder unbewusst darum, Individualismus und Kollektivismus in ein für ihren jeweiligen Standpunkt annehmbares Verhältnis zu bringen. Dort, wo sie dieses mit ihren eigenen Prinzipien und Vorstellungen in Übereinstimmung sehen, zeigt sich, dass sie wichtige Aspekte ausblenden, relativieren oder mit ideologischen Phrasen übertünchen.

Wichtig ist zudem, dass zahlreiche Autor*innen auf die (ausgesprochenen oder antizipierten) Argumente der mit ihren Ansichten konkurrierenden Vorstellungen Bezug nehmen. Dies

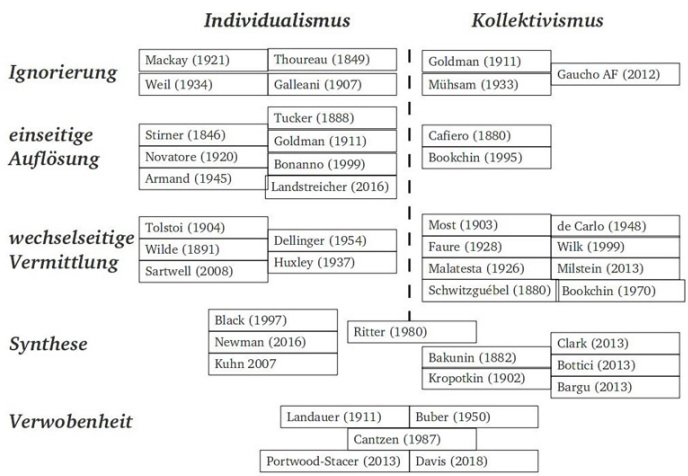
hängt damit zusammen, dass sich die vorgefundene Problematik *nicht* aus dem Diskurs innerhalb des Anarchismus, sondern aus den spezifischen gesellschaftlichen Verhältnissen ergibt. In diesem Zusammenhang erscheint eine weitere Theoretisierung, z.B. mit dem von Levinas aufgegriffenen Begriff der *sozialen Singularitäten*, sinnvoll und weist in eine Richtung, wie das postulierte Spannungsfeld sinnvoll erfasst werden und als gesellschaftlich bedingtes Phänomen begriffen werden kann. Analog dazu theoretisiert Jean-Luc Nancy die menschliche Koexistenz als Mit-sein, als *singulär plural sein* (Nancy 2004: 57–72).

Bezeichnend für den Anarchismus ist daran anknüpfend dessen inhärent pluralistischer, heterogener, offener und fluider Charakter, mit welchem die Widersprüchlichkeit gesellschaftlicher Verhältnisse zunächst widergespiegelt, dann aber in vielen Fällen inhaltliche und praktische Antworten gesucht werden. Da dem Anarchismus (anhand der Interpretation der gegebenen Beispiele) trotz – bzw. eigentlich: wegen – der unterschiedlichen Umgangsweisen ein paradoxer Charakter nachgewiesen werden kann, liegt die Vermutung nahe, jenen nicht lediglich mit seiner inhärenten Pluralität zu erklären. Vielmehr kann begründet von einem paradoxen Gehalt in anarchistischen Denkformen selbst ausgegangen werden. Auf der politisch-theoretischen Ebene spiegelt sich dieses Denken in Paradoxien im Spannungsfeld zwischen Anti-Politik und Politik wider. Dass die inner-anarchistische Debatte zur Erfassung des gesellschaftlichen Spannungsfeldes zwischen Kollektivismus und Individualismus, wie auch die Kontroverse um einen adäquaten anarchistischen Umgang mit diesem so vehement und anhaltend geführt wird, verweist darauf, dass es sich dabei um Auseinandersetzungen handelt, welche den Charakter des Anarchismus selbst betreffen.

Im Nachgang dieses Kapitels kann argumentiert werden, dass der Konflikt um die Frage geführt wird, welche Sphären die entscheidenden Referenzpunkte der anarchistischen Anti-Politik sind. Handelt es sich um die Individuen selbst? Oder sind soziale Zusammenhänge – die Gesellschaft, die

Gewerkschaften oder neue Gemeinschaften – jene Kollektivsubjekte, welchen auch für die Emanzipation der Einzelnen als (anti)politische Kollektive jenseits und gegen die Zwangsgemeinschaften von Nationalstaat, bürgerlicher Familie oder Religionsgemeinschaft entgegengestrebt wird? Politische und anti-politische Aspekte sind dabei jeweils in individualistischen und kollektivistischen Positionen und Strängen vorhanden. Im anarchistischen Denken stehen demnach politische (strategische und programmatische) Aspekte vermischt mit anti-politischen (ethischen und utopischen) Annahmen und Aussagen in einem permanenten und unauflöslichen paradoxen Spannungsverhältnis. Wenngleich dies für alle politisch-weltanschauliche Ideologien zu einem gewissen Grad gilt, würde ein Vergleich ergeben, dass der Anarchismus in einem so hohen Maß von paradoxen Figuren geprägt ist, dass dieser Umstand es erlaubt, diese zu seinem Charakteristikum zu erklären.

Fig. 13: Überblick der Quellenanordnung im Kapitel 4



1

Für den vorliegenden Zusammenhang wird keine klare Unterscheidung zwischen *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* vorgenommen, wie sie etwa Ferdinand Tönnies aufmacht (siehe Fußnote 16). An dieser Stelle sollen beide Begriffe als zwei Ebenen von Vergemeinschaftung gelten, welche jeweils eigene Dynamiken aufweisen. Unterhalb dieser wäre zudem noch die *Gruppe* zu verorten, in welcher direkte persönliche Beziehungen bestehen. Zwar sind die sozialen Dynamiken von *Gruppen*, *Gemeinschaften* oder *Gesellschaften* zu unterscheiden. Bei den hier abgebildeten Überlegungen, theoretischen Konzeptionen und Diskussionsbeiträgen geschieht die Beschreibung des Verhältnisses von Einzelnen zur *Gruppe* nahezu analog jener zu *Gemeinschaften* oder *Gesellschaften*. Auch deswegen wird der Begriff *Kollektiv* im Folgenden bevorzugt.

Kerngedanken der folgenden Passagen wurden bereits veröffentlicht in: Eibisch (2019b).

2

Siehe die Dissertation von Dominique Miething (2016).

3

Vor allem wurden Individualismus und Kollektivismus zunächst auch als Unterscheidungen verschiedener *ökonomischer Konzeptionen* verstanden. Dies stellt auch die Befürworterin eines *Anarchismus ohne Adjektive*, Voltarine de Cleyre, in einem Grundlagentext von 1901 heraus: »Dementsprechend gibt es mehrere ökonomische Schulen innerhalb des Anarchismus. Es gibt anarchistischen Individualisten, Mutualisten, Kommunisten und Sozialisten. Früher haben sich diese verschiedenen Schulen bitter bekämpft und sich sogar geweigert, einander als Anarchisten anzuerkennen. Die Engstirnigeren tun dies immer noch; selbstverständlich sehen sie dies nicht als Engstirnigkeit an, sondern einfach als solides Festhalten an der Wahrheit, die keine Toleranz gegenüber dem Irrtum erlaubt. Das ist zu allen Zeiten die Haltung der Frömmler gewesen, und der Anarchismus ist ebenso wenig wie jede andere neue Bewegung von Frömmlern verschont geblieben. Jeder dieser fanatischen Anhänger sei es des Kollektivismus oder der Individualismus glaubt daran, dass kein Anarchismus möglich sei ohne das jeweilige ökonomische System als seine Grundlage, und ist selbstverständlich vom eigenen Standpunkt aus auch völlig gerechtfertigt« (de Cleyre 1901).

Auch Christoph Spehr umkreist das Problem der *sozialen Freiheit,* wobei (tendenziell) Gleichheit ohne wirkliche Freiheit im Realsozialismus und Freiheit auf Kosten von Gleichheit im demokratischen Kapitalismus verwirklicht worden sei. Daraufhin kritisiert er den »liberalen« und »marxistischen« »Mainstream« und führt die *freie Kooperation in Gleichheit* als Konzept zur Realisierung *sozialer Freiheit* ein, die er allerdings etwas holzschnittartig entfaltet (Spehr 2003: 19–25).

4

Die Unterscheidung von *Individualismus* und *Kollektivismus* wird hier – im Unterschied zu Kapitel 3 – nach inhaltlichen Aussagen und

Positionierungen vorgenommen.
Unter *kollektivistische Positionen* fallen in der Regel die anarch@-kommunistischen und syndikalistischen. Wie sich zeigen wird, gibt es vereinzelt jedoch auch in diesen dezidiert *individualistische* Positionen, die in Abgrenzungen zu staatssozialistischen Strömungen und/oder zur Sympathiegewinnung der Individualanarchist*innen bezogen werden. Viele mutualistischen und kollektivistischen Ansätze fallen darunter, auch wenn ersteren oftmals unterstellt wird, sie würden in »ökonomischer« Hinsicht einem Individualismus folgen. Auch einige anarchistisch-kommunitaristische Beiträge sind hier zu verorten, wobei sie oftmals eher bei der Umgangsweise der »Verwobenheit« zu finden und damit nicht in diesem Schema zuordenbar sind.
Auf der Seite des *Individualismus* lassen sich (a) *rationalistisch-aufklärerischer*, (b) *egoistischer Anarchismus* und c) *transzendentaler/ mystischer* Anarchismus sowie d) *anarchistischer Ultra-Liberalismus* ausmachen. Diese Stränge sind auch relativ eindeutig voneinander abgrenzbar. Wie erwähnt, gibt es auch *individualistische Positionierungen* aus dem Lager der Anarchist*innen, welche politisch-theoretisch, von ihrer Ideologie und ihren Praktiken her, sonst eher kollektivistischen Strängen zuzurechnen sind.
5
Als historische Phasen werden in Weiterführung von Graham (2005, 2009, 2012) angesehen: (a) Anfänge (ca. 1840–1890), (b) dritte Generation (ca. 1890–1939), (c) neuer Anarchismus (ca. 1945–1980), (d) globale Neuordnung und Anti-Globalisierungsbewegung (ca. 1980–2008), (e) multiple Krise und autoritäre Reaktion (ab ca. 2008).
Die Kontextualität und Historizität der ausgewählten Quellen sind insbesondere zu beachten, da es sich beim untersuchten Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus keineswegs um eine ahistorische Gegenüberstellung auf rein terminologischer Ebene handeln soll, sondern eigentlich die historisch-spezifischen und kontext-variablen gesellschaftlichen Verhältnisse interessieren, welche diese Gegenüberstellung hervorrufen. Die wahrgenommene Kontroverse zwischen Kollektiven und Individuen, insbesondere auch zwischen »Gesellschaft« und Einzelnen, hat in der westeuropäischen Moderne, in der sich Nationalstaaten bildeten, das neuzeitliche, bürgerliche Individuum entstand und das liberale Denken hegemonial war, eine ganz spezifische Ausformung. Die ausgewählten Quellentexte reagieren damit bewusst oder unbewusst zu einem gewissen Grad immer auf diese kontingente gesellschaftliche Grundbedingung.
6
Hierbei lässt sich auch eine erwähnenswerte Parallele zum liberalen Denken in der Linie von Alexis de Tocqueville feststellen, der schreibt: »Es gibt in der Tat eine männliche und berechtigte Leidenschaft für die Gleichheit; alle wollen gleich stark und geachtet sein. Diese Leidenschaft erhebt wohl die Niedrigen zum Range der Höheren; aber wir finden im

menschlichen Herzen auch einen verderbten Gleichheitstrieb, der bewirkt, daß die Schwachen die Starken zu sich herunterziehn wollen und daß die Menschen die Gleichheit in Knechtschaft der Ungleichheit in Freiheit vorziehen« (de Tocqueville 1835/2006: 44).

7

Die theoretische Figur einer Auflösung des Gegensatzes von Individuum und Gemeinschaft wie sie Mühsam hier formuliert, ist dabei eindeutig auch von Landauer beeinflusst. Letzterer wurde hier der Umgangsform der Verwobenheit zugeordnet (s.u.), weil er das Spannungsfeld gedanklich zu durchdringen versucht. Dagegen setzt Mühsam (1933) die Auflösung als gegeben voraus, weswegen sein Text – auch mit der Querverbindung – an dieser Stelle zugeordnet wurde.

8

Von seiner Argumentation her, kann Tucker *inhaltlich* im hier betrachteten Zusammenhang auf der Seite des *Individualismus* verortet werden. Nach der Unterscheidung der Tendenzen des Strebens nach Autonomie (→ Fig. 8) ist er jedoch aufgrund seiner ökonomischen Vorstellungen, seinem Gesellschaftsverständnis und den befürworteten Praktiken dem *Mutualismus* zuzurechnen.

9

Hier trifft sich Stirner interessanterweise mit Bakunin (s.u.) in Bezug auf die »Fiktion« des abstrakten Individuums, wie sie zugleich grundlegend entfernt sind in ihrer Annahme, die Grundlage der Moral in vereinzelten oder vereinigten Individuen zu verorten. (Das Bindeglied stellen vermutlich die Debatten in linkshegelianischen Kreisen dar.) Bakunin schreibt: »Der allgemeine und fundamentale Irrtum aller Idealisten, der allerdings eine sehr logische Folge ihres ganzen Systems ist, ist der, die Grundlage der Moral im isolierten Individuum zu suchen, während sie sich nur finden kann und findet in den vereinigten Individuen. Um dies zu beweisen, müssen wir ein für allemal mit dem vereinzelten oder absoluten Individuum der Idealisten aufräumen. Dieses einsame und abstrakte Individuum ist eine Fiktion, gleich der Gottes […]« (Bakunin 1969: 53).

10

Für die neuere Zeit und den vorliegenden Zusammenhang kann dies mit dem Konzept der Satyagraha von Gandhi parallelisiert werden, den Huxley auch erwähnt (Huxley 1937: 146). Vgl. auch Clark (2013: 217–245).

11

Diese Grundproblematik erhoffte sich freilich schon Proudhon durch die soziale Revolution und seine Konzeption »freiwilliger Assoziationen« aufzulösen, indem er eine Identität individueller und kollektiver Souveränität anstrebte (s.o., vgl. Proudhon 1851/2005: 51–58).

12

Ryley schreibt, dass Warren das liberale Konzept der »self-ownership« auf die »self-sovereignty« ausweitet. Dies ist ein weiteres Argument um diesen Strang als »ultra-liberal« zu bezeichnen. Auf diese Auslegung beziehe sich auch Voltarine de Cleyre, um sich grundsätzlich gegen die Abhängigkeit

von Frauen zu wenden und ihre Unabhängigkeit einzufordern.
13
In diesem Zusammenhang steht auch die Verschränkung von Freiheit und Gleichheit im Anarchismus, welche Étienne Balibar in abgeschwächter Version für den radikal-demokratischen Ansatz neu thematisierte (Balibar 2012).
14
Der Ausdruck »identische Gemeinschaft« hat in Verbindung mit Landauers Rede von »Volk«, »Volksgenossen«, »lebendigem Volk«, »Volksgeist«, »Volksbereitschaft« der Aussage, »das Individuum ist das Volk, der Geist ist die Gemeinschaft, die Idee ist der Bund« (Landauer 1919: 115) oder sogar der Zugehörigkeit zu einer »Blutgemeinde« (Landauer 1900), in einer post-nationalsozialistischen Zeit einen faden Beigeschmack. Auf jeden Fall können die gegebenen Begriffe auch heute gehörig fehlinterpretiert werden. Und in der Tat verwendet Landauer keineswegs einen protofaschistischen Volksbegriff, sondern einen, den er einerseits dem Judentum entlehnt und welcher andererseits von der spinozistischen Gedankenfigur der »Einheit mit dem Ganzen der Welt« inspiriert ist. Zur Spinoza-Rezeption Landauers s. Rolletschek 2018.
15
Er ignoriert eine mögliche Konfliktualität zwischen Individuum und Kollektiv nicht wie bspw. Goldman, Mühsam, die Plattformisten, Galleani oder Mackay. Vielmehr bezieht er einen distanzierten und zugleich weltgewandten Standpunkt, welcher lineare Zeitlichkeit übersteigt. Dagegen ist Weil, die ja ebenfalls einen ›mystischen‹ Einfluss aufweist, nach dem angelegten Schema der ›einseitigen Auflösung‹ zuzuordnen, da sie – im Unterschied zu Landauer – zum Schluss kommt, dass Kollektivität und Vergesellschaftung an sich repressiv wirke.
16
Der liberale Soziologe Ralf Dahrendorf lehnt die Überschrift eines Beitrag, der weit rezipiert wurde, an Buber an, wobei die gesamte Aufsatzsammlung diesen Titel erhielt. In *Pfade aus Utopia. Zu einer Neuorientierung der soziologischen Analyse* argumentiert er gegen die unterstellte Geschichtslosigkeit, Homogenität, Konfliktlosigkeit und dagegen, soziale Systeme konstruieren zu wollen. Aus dem mit utopischen Konstruktionen verbundenen Wahrheitsanspruch müsse notwendigerweise Zwang ausgeübt und sozialer Wandel unterbunden werden (Dahrendorf 1958/1986). In Kapitel 5 wird gezeigt, dass im Anarchismus ein Begriff von *konkreter Utopie* Verwendung findet, auf welchen die Kritik Dahrendorfs nicht zutrifft, weil in ihm die genannten Kritikpunkte bereits (viel früher) aufgenommen wurden.
17
Zu einer ausführlichen Betrachtung der Subjektivierung und Regierung von Individuen aus gouvernementalitätstheoretischer Sicht siehe Ulrich Bröckling (2007).
18

Es ist davon auszugehen, dass diese Auswahl *nicht* der empirisch festzustellenden Selbstbeschreibung (eigener Verortung in verschiedenen explizit individualistischen oder kollektivistischen Strömungen) proportional entspricht.

5.
Das Konzept der sozialen Revolution
als Suche nach selbstorganisierten Transformationsstrategien

In diesem Kapitel werden durch die Betrachtung der anarchistischen Transformationstheorie Einsichten über die theoretischen Konzepte erlangt, auf welche die politische Theorie des Anarchismus gegründet wird. Mit diesen können weitere Überlegungen zur (anti-)politischen Strategie, Ethik und Organisationspraxis in emanzipatorischen sozialen Bewegungen inspiriert und angestellt werden. Das theoretische Konzept der *sozialen Revolution* wird damit als Chiffre für die Suche nach selbstorganisierten Transformationsstrategien verstanden. In Hinblick auf Organisation ist diese wiederum mit der Einrichtung von Autonomie und in Bezug auf Ethik mit der Verwirklichung von Selbstbestimmung verbunden.

Die anarchistische Bezugnahme auf *Revolution* ist keineswegs selbsterklärend, sondern als ambivalent zu charakterisieren. Angefangen bei Proudhons Kritik an politischer Revolution im Zuge der europäischen Revolutionswelle um 1848 wurden erstens *graswurzelartige* Strategien, Organisationsansätze und Praktiken entwickelt, mit welchen statt auf die Revolutionierung der Gesamtgesellschaft auf eine Selbstorganisation von unten gesetzt wurde. Gewerkschaften und Kollektivbetriebe, Bildungs-, Freizeit- und Selbsthilfeinstitutionen, Konsum- und Wohnungsgenossenschaften, zudem Überlegungen zu Regionalwirtschaften sind mutualistische Versuche, um diesen

Ansatz umzusetzen. Abzugrenzen ist er von tendenziell linksliberalen Ansätzen, die auf die soziale Evolution vertrauen und über NGOs und Debattierclubs gesellschaftliche Debatten beeinflussen und Aufklärungsarbeit leisten wollen.

Zweitens wurde in insurrektionalistischen Strömungen auf *Revolte, Aufstand und Subversion* gesetzt. Statt sich auf die Fluchtlinie hin zu einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform hin zu orientieren, wurde dieses Meta-Narrativ zurückgewiesen und in der Negation verschiedener hierarchischer, autoritärer und zentralistischer Aspekte der bestehenden Gesellschaftsform ein Potenzial für unbestimmte (aber sich konkret anfühlende) Befreiung gesucht.[1] Dieses Herangehensweise kann als Konsequenz aus der Abwendung von der tendenziell parteikommunistischen politischen Revolution verstanden werden. Sie ist häufig mit individual-anarchistischen Ansätzen verknüpft und korrespondiert mit der Befähigung und Bestärkung der Einzelnen als Grundlage für ihre Selbstbestimmung und -entfaltung. Daraus können unterschiedliche Praktiken und Selbstverständnisse resultieren, von sexueller Libertinage und Vegetarismus bis hin zu Bankraub und individuellem Ungehorsam (→ 3.2).

Drittens ist die – am ehesten (anti-)politische – Strategie zu nennen, Staaten, Regierungen, politisch und ökonomisch mächtige Akteur*innen mit außer- und antiparlamentarischen *sozialen Bewegungen* unter Druck zu setzen, insbesondere durch die Ausübung zivilen Ungehorsams und der Mobilisierung zu Protest. Hierbei beziehe ich mich auf die *libertär-sozialistischen Flügel pluraler sozialer Bewegungen*, welche jene nach *Autonomie und Selbstorganisation* hin zu orientieren anstreben. Dieser Fokus auf *soziale Reform* ist wiederum von der Strategie der *politischen Reform* zu unterscheiden, wobei letztere tendenziell bei sozialdemokratischen Ansätzen gesehen wird.

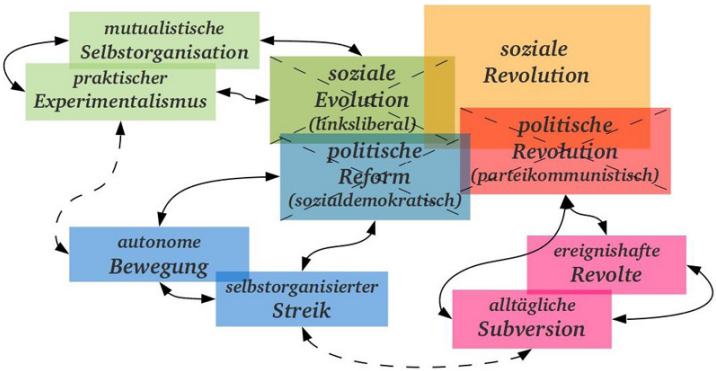
Damit verwandt ist eine vierte Strategie der *sozialen* Revolution, für die bei Déjacque (1854) ein Kristallisationspunkt gesehen werden kann: Anarchistische Kommunist*innen und Syndikalist*innen legen den Schwerpunkt auf die sozial-revolutionäre Erkämpfung einer

anderen Gesellschaft, die inhaltlich als *libertärer Sozialismus* beschrieben werden kann. Dauerhaft begleiten dieses Vorhaben sowohl die Herausforderung, die angestrebte Gesellschaftsform im Kleinen vorwegzunehmen, um ihr im Großen zum Durchbruch zu verhelfen, als auch die Fragen, wie konkret eine Utopie sein kann und muss, um nicht als utopistisch zu gelten und an welchem Punkt die Föderation dezentraler autonomer Kommunen eine neue Herrschaftsordnung darstellt. Weil kommunistische Anarchist*innen zugleich die Bildung einer Avantgarde ablehnen, legen sie ihren Fokus auf Propaganda, Agitation, Bewusstseinsbildung und Organisationsimpulse (→ 3.3). Entsprechend ist auch Alexander Berkmans Aussage zu verstehen: »Die Wahrheit ist, daß Revolutionen in modernen Zeiten nicht mehr auf Barrikaden ausgefochten werden. Diese gehören der Vergangenheit an. Die soziale Revolution ist eine ganz anders geartete und viel wesentlichere Sache: Sie schließt eine Neuorganisation des ganzen gesellschaftlichen Lebens ein« (Berkman 1928: 45). Für den Anarch@-Syndikalismus kann Émile Pougets Ausspruch »Revolution ist Alltagssache« als Sinnbild dafür genommen werden, dass die überwiegende Zahl der Anarchist*innen den größten Teil der Zeit damit beschäftigt sind, einem langwierigen Basisaktivismus nachzugehen. Damit sollen zugleich konkrete Verbesserungen der Lebensbedingungen direkt erkämpft, wie auch Wege zu einer umfassenden sozialen Revolutionierung der Gesellschaft geebnet werden (→ 3.4).

Der den Aufstand forcierende Insurrektionalismus kann in Abgrenzung dazu als nachvollziehbare Desillusionierung und Abkehr von dieser Revolutionshoffnung begriffen werden (→ 3.1). Diese theoretische und strategische Oszillation wiederholte sich wiederum im langen Nachgang der Russischen Revolution 1917 und der Niederwerfung der spanischen sozialen Revolution. Sie mündete einerseits in die Suche nach *praktischen Versuchen* Anarchie kleinteilig umzusetzen (vgl. z.B. Ward 2011) und führte andererseits zum Plädoyer für *Subversion* als Variante der Veralltäglichung aufständischen Handelns (vgl. z.B. Camus 1951/1996). Im abgebildeten

Schema wird das Verhältnis von sozialer Revolution zu anderen Modi der Gesellschaftstransformation verdeutlicht:

Fig. 14: Das anarchistische Konzept der sozialen Revolution im Verhältnis zu anderen Transformations-Modi



In diesem Kapitel wird der paradoxe Gehalt des anarchistischen Konzeptes der *sozialen Revolution* vorrangig ausgehend von anarch@-kommunistischen und -syndikalistischen Quellen rekonstruiert und diskutiert. Dieses ist aber nicht der an sich überlegene oder gar genuin anarchistische Weg, von welchem die anderen Ansätze lediglich abweichen würden. Augenscheinlich werden in den divergierenden anarchistischen Strömungen verschiedene Ansatzpunkte für *Emanzipation* gesucht und befürwortet, welche es an dieser Stelle nicht zu werten gilt. Selbstredend treten sie vermischt miteinander auf. Ihre holzschnittartige Unterscheidung ist für die Erarbeitung einer politischen Theorie des Anarchismus zwar notwendig und legitim, würde aber ihren Gegenstand verkennen, wenn mit ihr ihre Erkenntnisse über ideologische Standpunkte oder bestimmte Praktiken spezifischer anarchistischer Strömungen für empirische Tatsachen schlechthin genommen werden würden. Wie meistens hinkt Theorie hierbei den Erfahrungen von Beteiligten in sozialen Bewegungen hinterher. Erstere

bildet Letztere ab, dokumentiert sie, ermöglicht ihnen eine Selbst-Interpretation und eine Bewusstwerdung. Aus Theorie allein lassen sich aber keine vermeintlich richtigen Strategien ableiten, Organisationen aufbauen, Macht aneignen und umverteilen.

Für ein aktuelles und anwendbares Gesellschaftstransformationskonzept, das zur Inspiration und Handlungsanleitung für Aktive in emanzipatorischen sozialen Bewegungen dienen kann, wäre dieses unter Einbeziehung zeitgenössischer Ansätze aus der Klimagerechtigkeitsbewegung (Probst 2021), der feministischen Bewegung (Gago 2021) und antirassistischer Bewegungen (Garza 2020) weiterzuentwickeln und zu ergänzen.[2] Das offen gehaltene Chiffre der *sozialen Revolution* dient dazu, die jeweiligen Praktiken, Organisationen und Taktiken unterschiedlicher anarchistischen Gruppierungen in einen Kontext der radikalen und umfassenden Gesellschaftstransformation insgesamt zu stellen.[3] Wie dies für einzelne Akteur*innen gelingen kann und welchen Bezug sie in ihren jeweiligen Handlungen und Selbstverständnissen zu einem libertären Sozialismus – als zugleich globale konkrete Utopie wie auch als vorhandene selbstorganisierte Parallelstrukturen – herstellen, ist für die Fragestellung in dieser Arbeit weit relevanter als das romantisierte (und auch nicht-anarchistische) Ideal »der« *befreiten Gesellschaft*. In diesem Sinne geht es bei der Theoretisierung von *sozialer Revolution* v.a. um Versuche der Verbindung von gesellschaftlicher Mikro- und Makro-Ebene, von unterschiedlichen (anti-)politischen Strömungen, von sozialen Klassen und Milieus sowie von verschiedenen Themen- und Kampffeldern.

Anzunehmen ist, dass die paradoxe Denkweise des Anarchismus sich in seinen theoretischen Konzepten widerspiegelt. Der Begriff der *sozialen Revolution* ist wiederum wesentlich für die politische Theorie des Anarchismus. Weitere Schlüsselbegriffe sind mit ihm stark verknüpft und könnten an anderer Stelle auch gesondert betrachtet werden. So etwa *direkte Aktion* (als Mischform von politischem und ethischem Handeln)[4]*, konkrete Utopie* (als Vermittlung von Realpolitik und

abstrakter Utopie)*, freiwillige Vereinbarung* (als Bestrebung egalitäre Beziehungen ohne Zwangsinstanzen in einer hierarchisch strukturierten Gesellschaft zu installieren), *Zwischenraum/Freiraum* (als Experiment, um unter vorgegebenen Bedingungen anders zu handeln), *soziale Freiheit* (als Synthese aus kollektiver und individueller Freiheit), der Modus der *präfigurativen* Politik (mit welchem potenziell Kommendes im Hier & Jetzt vorweggenommen wird), *soziale Singularität/gemeinschaftliche Individualität* (als Vermittlungsversuch von Individualismus und Kollektivismus, → 4) oder *Autonomie* (als gleichzeitiges Wegstreben von Herrschaft und Realisierung von Selbstorganisation/ Selbstbestimmung, → 3). Es ist Kernbestandteil des Anarchismus, eine egalitäre, solidarische und freiheitliche Gesellschaftsform anzustreben und verwirklichen zu wollen. Wenngleich dies auf verschiedenen Ebenen mit unterschiedlichen Mitteln und Strategien angestrengt werden kann, richtet sich die Vorstellung eines *sozialen Fortschritts* in der anarchistischen Lesart zwangsläufig gegen die Privilegien von sozialen Klassen und Gruppen, welche von der als überlebt erachteten staatlich-kapitalistischen Gesellschaftsformation profitieren und die deren Grundlagen demnach zementieren wollen. In diesem Zusammenhang stellt *Revolution* für progressive Gruppierungen keinen Selbstzweck dar. Hingegen ist sie der – unliebsame – Prozess, um die als notwendig erachtete, umfassende gesellschaftliche Erneuerung gegen den Willen und die materiellen Interessen der privilegierten sozialen Klassen und Gruppen zu ermöglichen und einzuleiten. Sozial-revolutionäre Gruppierungen und Bewegungen formieren sich dann, wenn den betreffenden Akteur*innen bereits ersichtlich und erwiesen scheint, dass die politisch herrschenden und verwaltenden Gruppen dem grundlegenden Reformbedarf weder gerecht werden wollen noch können, während sie oppositionelle Meinungen unterdrücken und sozialen Bewegungen mit Repression begegnen.

In diesem Kapitel wird der spezifisch anarchistische Bedeutungsgehalt des Begriffs der *sozialen Revolution*

herausgearbeitet, indem diese in einer ambivalenten Position zwischen *politischer Revolution* und *sozialer Evolution* situiert wird, wobei die *politische Reform* ihr diagonal gegenübersteht.[5] Etwas zugespitzt entsprechen diese Transformationskonzepte tendenziell dem Parteikommunismus, dem Linksliberalismus und der Sozialdemokratie. Angenommen wird dabei, dass der Inhalt des Transformationskonzepts der *sozialen Revolution* im anarchistischen Denken als (weiterhin spannungsgeladenes) *Ergebnis* im Umgang mit der Ambivalenz zwischen den Polen von sozialer Evolution und politischer Revolution sowie der sozialen Evolution gelten kann. Dies verweist auf eine dahinter liegende paradoxe anarchistische Denkweise, die archetypisch in der grundlegenden Paradoxie von Anti-Politik und Politik zum Ausdruck kommt. Der spezifische Bedeutungsgehalt von *sozialer Revolution* korrespondiert mit dem paradoxen anarchistischen Politikverständnis. Denn den Ausgangspunkt seiner Entwicklung nimmt der Begriff wie erwähnt nicht ohne Grund durch die Zurückweisung der *politischen* Revolution.

Um dies herauszuarbeiten, untersuche ich hermeneutisch paradigmatische anarchistische Quellentexte auf dieses Spannungsfeld hin (→ 5.2). Mitgedacht wird ihre Verortung zu anderen Ansätzen der sozialistischen Tradition, weil sie – durch die Abgrenzung zu diesen – für die Genese der spezifisch anarchistischen Positionen relevant sind. Um den Umfang zu begrenzen, kann dies hier jedoch nicht ausgeführt werden. Danach zeige ich auf, dass die Paradoxie in der *sozialen Revolution* sich in ihren wesentlichen Aspekten auffächert. Dies betrifft Zeitlichkeit und Geschichte, (De)Konstruktivität, die Denkfigur von Immanenz/Transzendenz, die Ziel-Mittel-Relation und die (anti-)politischen Subjekte (→ 5.3, → Fig. 15). Dies wirkt auf das Konzept der *sozialen Revolution* zurück und somit kann diese auch als Synthese dieser Ambivalenzen verstanden werden (→ Fig. 16). Schließlich werde ich anhand der Betrachtung aktueller links-emanzipatorischer Theorien radikalen gesellschaftlichen Wandels herausstellen, dass wesentliche Momente des anarchistischen Revolutionsverständnisses von jenen (wieder) aufgegriffen

werden. Dies wird die Plausibilität des anarchistischen Konzepts der sozialen Revolution verdeutlichen (→ 5.4). Um dies zu ermöglichen, gilt es allerdings zunächst den Revolutionsbegriff zu schärfen.

5.1 Annäherung an Revolution als ambivalentes und umstrittenes Konzept

Um den komplexen Gegenstand erfassen zu können, nehme zunächst eine allgemeinere Annäherung an den Revolutionsbegriff vor. Das Wissen um den komplexen und widerstreitenden Bedeutungsgehalt von *Revolution* ist im Hintergrund wichtig, um den Gegenstand in der politischen Theorie des Anarchismus erfassen und abbilden zu können.

Zunächst wird der Revolutionsbegriff in ganz unterschiedlichen Kontexten wie der Politik, Kunst, Wissenschaft und Technik verwendet, stellt Florian Grosser in seinem Einführungsband heraus (Grosser 2013: 22). Kurt Lenk merkt bereits vor fünf Jahrzehnten an, nichts »könnte die fortlaufende Entleerung des Revolutionsbegriffs besser demonstrieren als die Tatsache seiner Adaption durch Reklame und Werbung« (Lenk 1973: 11). Diesem Eindruck ist durchweg zuzustimmen, denn tatsächlich muss von *verschiedenen* Revolutionsbegriffen gesprochen werden. So ergibt etwa eine Klassifizierung von Büchern, in denen der Begriff im Titel oder Untertitel in jüngerer Zeit verwendet wird, dass Revolution auf (a) Geschichtsschreibung, (b) sozialstrukturelle Veränderungen und soziale Bewegungen, (c) systemimmanente politische Wandlungsprozesse, (d) industriell/technische/ wissenschaftliche Innovationen, (e) Management und (f) private/individuelle Lebensführung und Konsum bezieht. Diesen Kategorien entspricht ein (α) historiografischer, (β) sozial/politischer, (γ) staatspolitischer, (δ) naturwissenschaftlich-technischer, (ε) unternehmerischer und

(ζ) privat-konsumistischer Revolutionsbegriff.[6] Mittels dieser Betrachtung ist zu verneinen, dass *Revolution* – auch nicht in ihrem *engerem sozial/politischen Sinn* – vor allem mit einem gewaltsamen Umsturz assoziiert und mehrheitlich von der Vorstellung ihrer Machbarkeit und Inszenierung ausgegangen wird, wie Lenk annimmt (1973: 9). Vielmehr ist der Begriff von fundamentalen Ambivalenzen gekennzeichnet.

Grosser sieht diese Spannungen im Phänomen von Revolution selbst angelegt, insofern sie sich auf ganz verschiedene Akteur*innen, Triebkräfte, Elemente und Faktoren beziehe, von divergierenden Zeit- und Geschichtskonzeptionen ausgeht und sowohl in Abgeschlossenheit als auch in Permanenz gedacht wird. Darüber hinaus kollidieren die Veränderungsbestrebungen mit bestehenden Strukturen und Institutionen und meinen somit einen unabsehbaren, offenen Ausgang, der nachträglich in seiner Interpretation stark umstritten ist. Aus dieser Gemengelage ergibt sich der hochgradig ambivalente Gehalt des Gegenstandes, denn die »Flut von Handlungen, Haltungen und Überzeugungen, von Worten, Bildern und Symbolen, von Kontroversen und Konflikten, die durch ihre Koinzidenz Revolution erst konstituieren, erschwert es erheblich, diese auf einen begrifflichen Nenner zu bringen« (Grosser 2013: 20, vgl. Kautsky 1902: 5). Daher scheint es nahezuliegen, sich für die Betrachtung des Transformationskonzeptes *soziale Revolution* vorrangig auf den sozialen/politischen und historiografischen Revolutionsbegriff zu beziehen. Doch tatsächlich führen auch wissenschaftlich-technische »Revolutionen« zu gesamtgesellschaftlichen Wandlungsprozessen, die wiederum mit intentionalen Transformationsanliegen korrelieren. So sei es geradezu ein Wesensmerkmal, dass der Bedeutungsgehalt des Revolutionsbegriffs diffus bleibe (Grosser 2013: 27). Gleichzeitig führt eine völlige Beliebigkeit und Offenhaltung des Sinngehalts von *sozialer Revolution* für ihre Bestimmung nicht weiter. Zudem gibt es durchaus stichhaltige Argumente dafür, dass bspw. ein Begriff, der rein evolutionäre Veränderungen wie »industrielle Revolution« erfasst, insofern

irreführend ist, als dass der damit bezeichnete historische Vorgang als äußerst heterogener Prozess im Grunde genommen völlig nichtssagend bleibt (Lenk 1973: 11). Auch, dass es im 17. Jh. zu einer »wissenschaftlichen Revolution« gekommen wäre, lässt sich begründet anzweifeln, wie Steven Shapin herausstellt (Shapin 1998: 11-17, 189ff.).

Als grundlegender Referenzpunkt für die Begriffsgeschichte kann Karl Griewanks *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff* gelten. Darin hält der Historiker zweifelsfrei fest: »Das Wort ›*Revolution*‹ ist in seiner politischen Anwendung ein Erzeugnis der Neuzeit. Die klassische Antike kannte weder das Wort noch den politischen Begriff; sie sprach von Bürgerkriegen, Aufständen und Verfassungsänderungen, suchte nach gesetzlichen Analogien zu den Veränderungen der Natur, gewann dabei aber keine der modernen vergleichbaren Terminologie« (Griewank 1973: 17). In vorneuzeitlichen Vorstellungen von Revolution sei es konsequent um die Wiederherstellung und Bewahrung einer alten, rechtmäßigen und in sich ruhenden Ordnung gegangen, woraus auch diverse Varianten von politisch-philosophisch bzw. politisch-religiös begründeten Widerstandsrechten in der Antike und dem Mittelalter abgeleitet worden seien (Ebd.: 18f.). Griewank plädiert weiterhin für eine weite Verwendung, die etwa auch kulturelle und geistige Entwicklungen einbezieht. Mit Revolutionen werde sich über hergebrachte Staats-, »Rechts- und Wertordnungen« hinweggesetzt, um die Gesellschaftsstruktur grundlegend zu verändern (Ebd.: 20). Dies beinhalte Widerstandshandlungen und auch eine Wertschätzung des Neuen und von Umwälzungen, wie sie vor der Neuzeit nicht vorhanden gewesen sei, wofür auch moderne Naturwissenschaft und europäische Aufklärung eine besondere Rolle spielten (Ebd.: 22, vgl. Kautsky 1902: 18). Durch die Geschichte hindurch verändere sich auch die Vorstellung von gesellschaftlicher Transformation, wobei Thomas Müntzers Lehre für Griewank als ein Kristallisationspunkt gilt, da in dieser bereits die wesentlichen Elemente des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs angelegt seien. Als erster feststehender

staatstheoretischer Begriff gälte dahingehend die englische »Glorious Revolution« (1642-1688), welche bezeichnenderweise die Wiederherstellung von Stabilität durch die konstitutionelle Monarchie bezeichne (Griewank 1973.: 147). Davon ausgehend sei das Wort in der Amerikanischen Revolution aufgegriffen worden und mündete in die Bezeichnung der »großen« Französische Revolution (Ebd.: 150f.).

Jene gilt gemeinhin als der Dreh- und Angelpunkt des modernen Revolutionsverständnisses schlechthin (Griewank 1973: 159–174, 187–193, 210ff., vgl. Lenk 1973: 10–20, Skocpol 2018: 40ff., Selbin 2010: 19, Grosser 2013: 14). So wurde auch die zweite Russische Revolution von 1917 diskursiv als Vollendung der Französischen Revolution gerahmt. »Das Neue gegenüber der Zeit vor der Französischen Revolution liegt in dem Bewußtsein beschlossen, daß Revolutionen gemacht werden können, zwar nicht, wie der Anarchismus glaubt, aus freiem Willensentschluß und durch Propaganda der Tat, wohl aber als das Ergebnis der begriffenen Dynamit [sic!] sozio-ökonomischer Konflikte«, schreibt Lenk (1973: 19f.). Mit diesem Freud'schen Versprecher gibt er bereits einen Vorgeschmack auf die bei vielen Marxist*innen verbreitete Angst vor der unkontrollierbaren Sprengkraft antagonistischer gesellschaftlicher Verhältnisse. Alle großen Revolutionen seien deswegen seither »in gewissem Sinne auch ›gewollte‹ Revolutionen, da zu ihnen Revolutionäre und revolutionäres Bewußtsein gehören« (Lenk 1973: 20), die sich in einer Traditionslinie sehen. Die Umwandlung der Gesellschaftsform insgesamt ist für Lenk das eigentlich Neue am modernen Revolutionsbegriff. In diesem Sinne kann der Revolutionsbegriff verschiedentlich adaptiert und beansprucht werden, sei es, indem etwas Neuartiges thematisiert, kritisiert, forciert oder auch abgeschlossen wird, sei es, indem vom Schein dieser Assoziationen lediglich gezehrt wird. Die Konzepte von Reaktion und/oder Konterrevolution spielen zur Bestimmung und Charakterisierung von *sozialer Revolution* in jedem Fall eine bedeutende Rolle, schließlich lassen sich beide

Begriffe nur von ihren jeweils antizipierten Gegenpolen her denken (Grosser 2013: 22; vgl. Kimmel 1990: 131, Dutt 1935, Fabbri 1922).

Auch in der soziologischen Transformationsforschung wird versucht, das ambivalente Phänomen zu erfassen und dabei Verbindungen zu umfassenden gesellschaftlichen Entwicklungen herzustellen. Michael Kimmel beschreibt Revolution als extremen Fall sozialer Transformationsprozesse, wobei es problematisch sei, dass gemeinhin nur erfolgreiche Revolutionen so bezeichnet werden und dadurch zahlreiche revolutionäre Bestrebungen aus dem Blick geraten (Kimmel 1990: 2–6, vgl. Selbin 2010: 9). Seiner Definition nach sind Revolutionen »*attempts by subordinate groups to transform the social foundations of political power*. Such efforts require confrontations with power-holders, and must stand a reasonable chance of success to differentiate a revolution from other acts of rebellion, such as social movements or terrorist acts« (Kimmel 1990: 6). Dies beinhaltet ferner, dass soziale Bewegungen mit rebellischen Akten Revolutionen voranbringen können, wobei die revolutionären Subjekte nicht vorab bestimmbar sind, sondern sich im Verlauf der Konfrontationsdynamik formieren und positionieren. Nach Kimmel müsse allerdings ein Programm für soziale Transformation vorhanden sein, um von revolutionären Prozessen sprechen zu können. Gewalt sei nicht notwendigerweise Bestandteil des Aufstand-Schemas, komme aber praktisch dennoch sowohl auf Seiten der Aufständischen als auch durch Vertreter*innen der etablierten Ordnung vor (Ebd.). Um das ganze Bündel an Faktoren und sozialstrukturellen Bedingungen bestimmen zu können, die in revolutionären Prozessen zusammenspielen und untersucht werden können, sind *Voraussetzungen* von *Faktoren* zu unterscheiden, mit denen Unzufriedenheit aufgegriffen und kanalisiert werden kann. Diese sind aber nicht mit *Auslösern* zu verwechseln, die oftmals über die zahlreichen langfristigen Ursachen hinwegtäuschen (Ebd.: 10).

In den Sozialwissenschaften sind strukturalistische Ansätze

über Jahrzehnte weithin dominierend gewesen und gründen sich auf der Behauptung, verbreitet sei die Vorstellung des ›Revolution-Machens‹. Paradigmatisch für diese und fester Bezugspunkt für nahezu alle nachfolgenden Studien ist Theda Skocpols *States and Social Revolutions* von 1979. Sie definiert soziale Revolutionen als

> »rapid, basic transformations of a society's state and class structure; and they are accompanied and in part carried through by class-based revolts from below. Social revolutions are set apart from other sorts of conflicts and transformative processes above all by the combination of two coincidences: the coincidence of societal structural change with class upheveal; and the coincidence of political with social transformation. In contrast, rebellions, even when successful, may involve the revolt of subordinate classes – but they do not eventuate in structural change. Political revolutions transform state structures but not social structures, and they are not necessarily accomplished through class conflict. And processes such as industrialization can transform social structures without necessarily bringing about, or resulting from, sudden political upheavals of basic political-structural changes. What is unique to social revolution is that basic changes in social structure and in political structure occur together in a mutually reinforcing fashion. And these changes occur through intense sociopolitical conflicts in which class struggles play a key role« (Skocpol 2018: 4f.).

Für Skocpol ist der Staat als Akteur zentral und seine stärkere Zentralisierung, Ausbreitung und Bürokratisierung direktes Ergebnis jeder »sozialen Revolution« (Kimmel 1990: 182). Auch Benedict Anderson gesteht dem Staat in seiner Analyse eine große Autonomie zu, thematisierte allerdings noch stärker die Rolle der Revolution zur Einführung des Kapitalismus, verbunden mit der Dynamik aufsteigender und absteigender sozialer Klassen (Kimmel 1990: 169). So gewinnbringend staatszentrierte strukturalistische Ansätze für sozialwissenschaftliche Untersuchungen von Revolutionen sein mögen, so klar liegt auf der Hand, dass sie sich vom anarchistischen Verständnis unterscheiden. Denn mit jenem wird die Ergreifung der Staatsmacht nicht als Ziel angesehen. Stattdessen sind die analytische und die politische Dimension

des Revolutionsbegriffs zu trennen: Aus der Feststellung, dass revolutionäre Bewegungen sich in entscheidendem Maße – aufgrund seiner Machtakkumulation, des Gewaltmonopols etc. – unweigerlich mit dem Staat beschäftigen müssen, folgt keineswegs zwangsläufig, dass sie in jedem Fall seine Übernahme anstreben. Dies gilt auch, wenn beobachtet werden kann, dass revolutionäre Avantgarden tatsächlich auf die Übernahme der Staatsmacht abzielen und staatliche Akteur*innen sich für ihren Machterhalt in revolutionäre Prozesse verstricken. In jedem Fall verändern sich in revolutionären Prozessen die Positionen, Bündnisse und Bestrebungen aller Beteiligten auf komplexe Weise.

Deswegen können strukturalistische Ansätze allein für ein anarchistisches Verständnis von sozialer Revolution nicht als ausreichend angesehen werden. Unter dem Titel *Bringing agency back in* entwickelt Eric Selbin sein Argument, dass strukturalistische Ansätze die Handlungsmacht von Akteur*innen auf unzulässige Weise vernachlässigen und somit Revolutionen in der »realen Welt« nicht erfassen könnten. Dafür seien auch Symbolpolitik, kollektives Gedächtnis und soziale Kontexte seien mit zu beachten (Selbin 1997: 123). Statt lediglich als verstärkter gesellschaftlicher Wandel zu gelten, müssten Revolutionen als qualitative Transformationen verstanden werden, wozu es in der kulturellen Dimension Mythen und Symbole zu untersuchen gälte, freilich ohne strukturelle Faktoren zu ignorieren. Zwischen revolutionären Führer*innen, mobilisierten Massen und konterrevolutionären Eliten bestehe eine komplexe Interaktion, deren »social outcome« offenbleibe. Dementsprechend plädiert er gegen die hegemoniale Geschichtsschreibung eine »popular political culture« stark zu machen (Ebd.: 125ff.). Diese akteurszentrierte Perspektive baut Selbin weiter aus und wagt damit eine umfassende Definition. Revolution sei demnach

> »das bewusste, formelle oder auch informelle Bestreben einer breit aufgestellten, aus dem Volk mobilisierten Gruppe von Akteuren, die die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Institutionen, die ihr Leben bestimmen, tiefgreifend umzuwälzen; das Ziel ist dabei die

> grundlegende Änderung der materiellen und ideologischen Umstände ihres Alltagslebens. Dies spiegelt einen *Prozess* der Entstehung und des anschließenden Kampfes wider sowie ein *Resultat*, nämlich die Bemühungen um einen grundlegenden Wandel. Wenn beide Elemente verwirklicht werden, sind wir eher bereit, sie als ›große‹ oder ›soziale‹ Revolution anzusehen; kleinere Ereignisse werden oft als politische Revolutionen, Revolten, Widerstände oder andere Arten kollektiven Handelns bezeichnet« (Selbin 2010: 21).

Wichtig für die Betrachtung ist an dieser Stelle, dass die Definition von Revolution nicht an ihren Erfolg, hingegen an ihre Absicht gebunden wird, sodass die angestrebten multiplen und umfassenden Umwälzungen nicht zwangsläufig den Staat adressieren, also seine Übernahme nicht anstreben müssen. Schließlich meint »soziale Revolution« einen weitreichenden Prozess, welcher *politische Revolution* einschließt und somit quantitativ und qualitativ von jener zu unterscheiden ist. Revolution würden absichtlich begonnen, wobei die Narration vor und während ihnen bedeutender sei als oft angenommen (Ebd.: 104). Oftmals dienen Revolutionserzählungen direkt zum »nation-building«, wofür die mexikanische »Partei der Institutionalisierten Revolution« (PRI) ein markantes Beispiel ist (Ebd.: 127–146). Ganz anders gelagert ist dagegen die »Geschichte von der Sozialrevolution« (Ebd.: 149–175), welche Vorstellungen einer tiefgreifenden sozialstrukturellen Umstrukturierung der Gesellschaft und des Staates beinhaltet – was freilich sehr Verschiedenes bedeuten und von unterschiedlichen Akteur*innen aufgegriffen, interpretiert und genutzt werden kann (Ebd.: 152). Zusammenfassend für Selbins akteurszentrierten Ansatz heißt es bei diesem: »Symbolträchtige politische Handlungen, das kollektive Gedächtnis und der soziale Kontext sind von zentraler Bedeutung für das Verständnis und die Untersuchung revolutionärer Prozesse. Geschichten liefern uns den nötigen Zugang und das nicht nur regional und spezifisch. Revolutionen sind gleichzeitig zutiefst lokal und überaus global« (Ebd.: 237).

Die soziologische Grundproblematik der Erfassung einerseits

von strukturellen Bedingungen und Entwicklungen und andererseits auf bestimmte Weisen handelnder Akteur*innen ist letztendlich nicht auflösbar. Dahingehend wird sich zeigen, dass im anarchistischen Konzept von sozialer Revolution sowohl struktur- als auch handlungstheoretische Ansätze mitbedacht, aufgenommen und vermittelt werden.

Über die soziologische Debatte zwischen Struktur- und Akteurstheorien hinaus, fächern sich die Ambivalenzen des Konzeptes sozialer Revolution weiter auf. Aus den bereits genannten transformationstheoretischen Studien lassen sich mehrere Polarisierungen herausarbeiten, welche später zur näheren Charakterisierung von sozialer Revolution wieder aufgegriffen werden (→ 5.3). Dies betrifft die Verhältnisse von (A) *Ereignis* und *Prozess* in der Vorstellung von Geschichte und Zeit und von (B) *Negation* und *Konstruktion*, die zwischen Bruch, Neugründung und Kontinuität changieren. Eine dritte Ambivalenz lässt sich zwischen (C) *Transzendenz* und *Immanenz* des utopischen Gehalts feststellen, während die vierte das Verhältnis von (D) *Zielen* und *Mittel* betrifft, was anhand der Pole der »Heiligung der Mittel« und des Selbstzwecks dargestellt werden kann. Schließlich findet sich eine Ambivalenz zwischen der (E) *Universalität/Homogenität* und *Partikularität/Pluralität* revolutionärer Subjekte und der daraus abgeleiteten Frage nach den Aufgaben von Sozialrevolutionär*innen zwischen (F) *Avantgarde* und *Selbstermächtigung*. Hierbei wird davon ausgegangen, dass diese Ambivalenzen auch im Nachdenken über das Transformationskonzept *soziale Revolution* aufgrund seines weiten und umstrittenen Bedeutungsgehalts nicht ohne Weiteres vermittelt oder aufgelöst werden können. Dennoch werden die Schwerpunkte der *anarchistischen* Vorstellung von sozialer Revolution jeweils auf den zweiten Pol gelegt, also auf Prozesshaftigkeit, Konstruktivität, Immanenz der Utopie, dem adäquaten Verhältnis von Zielen und Mitteln (das zum Selbstzweck werden kann), der Pluralität revolutionärer Subjekte und der Betonung ihres selbstermächtigten Handelns.

Für die Erschließung des Begriffs *soziale Revolution* ist ihre

Verhältnisbestimmung zur *politischen Revolution* unerlässlich. Dabei ist die Sphäre *des Sozialen* ist keineswegs per se ein Gegensatz zur Sphäre *der Politik*. Die *soziale Revolution* kann demnach nicht einfach als eine *anti-politische Revolution* gefasst werden.[7] Zu weiten Teilen beinhaltet sie im Gegenteil die Wiedereinrichtung, Ausdehnung oder Neuausrichtung von *Politik im engeren Sinne* (also die Veränderung von Staatlichkeit) und im weiteren Sinne *des Politischen* (im Sinne der öffentlichen Verhandlung der Angelegenheiten von sozialen Gruppen). Soziale Revolutionen richten sich somit auch *gegen* die Stillstellung von Politik in absolutistischen Monarchien, in Militärdiktaturen und faschistischen Regimen, in Ein-Parteien-Staaten oder durch neoliberale technokratische Regierungsstile. Mit einem Akzeptieren der Aussage, dass die soziale Revolution die politische Revolution in sich einschließt, können verschiedene weitere Richtungen eingeschlagen werden.[8] Die Einführung des *code civil* und die Proklamation bürgerlicher Rechte, Freiheiten und Pflichten in der Französischen Revolution oder die Einrichtung von Arbeiter-, Soldaten- und Bauernräte in der Russischen Revolution können als eine Ausdehnung des Politischen interpretiert werden. Erstere vollzieht sich dabei ausdrücklich durch den Staat und im Sinne des erneuerten Nationalstaates, während Zweitere zumindest wahrnehmbare antistaatliche Tendenzen beinhaltet (Rocker 1974: 151, vgl. Guérin 1969: 73–77, Mühsam 1933: 92).

Den später behandelten (und in diesem Kapitel zitierten) anarchistischen Schriften entnehme ich, dass die Reklamation der Durchführung oder Verteidigung einer *sozialen* Revolution erstens nach historischen Erfahrungen geschieht, in denen politische Mobilisierung und/oder Demobilisierung von Bevölkerungsgruppen für die Übernahme der Staatsmacht instrumentalisiert wurden. Zweitens wird die soziale Revolution im Moment ihrer Implosion gefordert, nach welcher ein kleiner, aber übermächtiger Kern politischer Revolutionär*innen übrigbleibt, der das Politische zentralisiert und monopolisiert. Und drittens finden sich Bestrebungen zur Ausdehnung des Politischen durch die Revolution, also in

Hinblick auf die Schaffung (meist nicht-staatlicher) politischer Verwaltungs- und Rätestrukturen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen. In allen Fällen wird dabei eine Verselbständigung der politischen Sphäre wahrgenommen und problematisiert. Hierbei wird eine radikale Kritik an Politik formuliert, die als Anti-Politik bezeichnet werden kann und auf ethisch-utopische Argumente zurückgreift (→ 2.4.4). So wird bspw. ethisch eingefordert, dass die Revolution ihrem ursprünglichen Anspruch nach der Verbesserung der Lebenssituation marginalisierter sozialer Klassen und Gruppen dienen soll und sich nicht gegen Unbeteiligte oder ihre eigenen Träger*innen richten darf. Wo der Schwerpunkt auf der *politischen Revolution* liegt, wird darauf hingewiesen, dass die Verwirklichung von politischer Gleichheit und Freiheit, welche sich aus der ethischen Forderung nach einer Gleichbehandlung aller Menschen ableitet, nur durch eine Angleichung sozialer und materieller Lebensbedingungen gelingen kann. Das *utopische Moment*, welches anfänglich auch ein wesentlicher Antrieb für den revolutionären Prozess war, soll wieder stark gemacht werden, um die Revolutionierung weiterer gesellschaftlicher Bereiche und Beziehungen voranzutreiben. Somit dürfe vor der Enteignung besitzender sozialer Klassen kein Halt gemacht werden und wären tatsächlich kommunistische Beziehungen durchzusetzen. In diesem Sinne ist auch die anarchistische Forderung nach einer »dritten« Revolution (Volin 2009) – nach dem März und dem November 1917 in Russland – zu verstehen. In einer anderen Variante werden utopische Elemente in den *zunächst politischen Revolutionsprozess* eingebracht bzw. entwickeln sich in diesem selbst, indem beginnende grundlegende Umwälzungen, z.B. die kurzweilige Auflösung von Regierungen und Parlamenten, erst den Raum für Vorstellungen zu einer umfassenden Selbstverwaltung öffnen (vgl. Selbin 2010: 159). In diesem Sinne kann die soziale Revolution unter bestimmten Umständen als anti-politischer Gegenpol zur verselbständigten oder »halben« Politik auftreten.

Nach Lenk hätten im Verständnis der frühen Sozialist*innen

politische und soziale Revolution zusammengehört, wobei die erstere die letztere erst ermögliche (Lenk 1973: 30f.). Hierbei bezieht er sich auf ein marxistisches Verständnis. Im anarchistischen Denken wird die Kausalität dagegen tendenziell genau anders herum gesehen: Es sind grundlegende Transformationen in den Dimensionen der Ökonomie, Kultur, Geschlechter- und Naturverhältnisse usw., die Veränderungen in der politischen Sphäre zur Folge haben: Die Staatsmacht erodiert und lässt Raum für selbstorganisierten Formen des Zusammenlebens, *weil* die gesellschaftlichen Bedingungen bereits in verschiedenen Hinsichten entscheidend weiterentwickelt werden. Gerade dies kann aber zum Aufbau im Rahmen *alternativer politischer Strukturen* führen, statt sich auf jene der staatlichen Herrschaftsordnung zu beziehen oder sich ihrer zu bedienen. Wichtig ist dennoch, dass das Verhältnis zwischen politischer und sozialer Revolution nach historisch-gesellschaftlichen Umständen kontingent ist, anstatt es anhand zweier vermeintlich wesenhaft verschiedener Prinzipien oder Sphären abstrakt zu unterscheiden, wie es im klassischen Anarchismus teilweise geschah und zugespitzt bei Mühsam (2012b) zu lesen ist.

Nach diesem knappen Überblick über den diffusen und weiten Bedeutungsgehalt von Revolution bzw. zu unterscheidender Revolutionsbegriffe, ihrer Begriffsgeschichte und soziologischen Betrachtung zwischen staatszentriertem Strukturalismus und akteurszentrierter Kulturtheorie, der Andeutung einer Auffächerung weiterer Ambivalenzen und dem Verhältnis von politischer und sozialer Revolution, wird der anarchistischen Revolutionsbegriff nun in weiteren Abgrenzungen näher bestimmt.

5.2 Die Paradoxie des Konzeptes soziale Revolution im Anarchismus

Die *sozialen Revolution* kann – als ein zentrales theoretisches Konzept der politischen Theorie des Anarchismus – als Ergebnis einer Vermittlung zwischen den Polen von *sozialer Evolution* (→ 5.2.1) einerseits und *politischer Revolution* (→ 5.2.2) andererseits gelten, wobei der Begriff der *politischen Reform* (→ 5.2.3) gewissermaßen diagonal zu ihm liegt. Im Folgenden argumentiere ich, dass sich das anarchistische Verständnis von *sozialer Revolution* weiterhin als inhärent paradox darstellt und daher auf eine grundlegende Paradoxität anarchistischen Denkens hinweist. Ihr spezifischer Bedeutungsgehalt korrespondiert somit auch mit dem paradoxen anarchistischen Politikverständnis. Damit wird es möglich das anarchistische Verständnis von sozialer Revolution in seiner Komplexität näher zu bestimmen (→ 5.2.4). Dies beinhaltet, dass etwa die Annahme eines quasi-naturwüchsigen gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses dennoch auf die Notwendigkeit des intendierten Handelns unter bestimmten Machtverhältnissen hinausläuft. Dahingehend werden *politische* Handlungsmöglichkeiten von Anarchist*innen zugleich als begrenzt und eindimensional angesehen. Die soziale Revolution ist kein kontrollierbarer, aber intentional beeinflussbarer und gestaltbarer, umfassender und nachhaltiger gesellschaftlicher Umwälzungsprozess, der spezifische Merkmale aufweist. Diese werden in diesem Abschnitt und noch tiefgehender im nächsten Kapitel umrissen, in welchem soziale Revolution in ihren weiteren Ambivalenzen dargestellt wird (→ 5.3).

Als Quellentexte habe ich signifikante Schriften des anarchistischen Kommunismus ausgewählt (Déjacque, Reclus, Kropotkin, Peukert, Malatesta, Berkman). Mit diesem Fokus werden – die in Abgrenzung zur sozialen Evolution, politischen Revolution und politischen Reform entwickelten – *graswurzelartigen, aufständischen/subversiven und bewegungs-anarchistischen* Transformationsstrategien keineswegs verworfen, sondern integriert – auch wenn das nicht immer konfliktfrei gelingen kann und diese Ansätze weiterhin zu unterscheiden sind. Was der Terminus *soziale Revolution* erlaubt, ist (a) die (schwierige, aber begründbare)

Wiederaneignung der Vorstellung einer potenziell möglichen Transformation der Gesellschaftsform *als Ganzes*. Dies bedeutet (inhaltlich) präfigurativ vorhandene Veranlagungen eines *libertären Sozialismus* zu entdecken, sich an diesen zu orientieren und sie auszuweiten. Es bedeutet auch (b) verschiedene Dimensionen gesellschaftlicher Verhältnisse – Wirtschaft, Kultur, Geschlecht, Natur, Ethik, Gemeinschaft, Politik – zusammen zu denken und sie miteinander zu verändern. Dementsprechend heißt es, Ein-Themen-Bewegungen intersektional aufeinander zu beziehen und auf eine geteilte Vision hin auszurichten. Weiterhin wird mit dem Konzept der sozialen Revolution insbesondere auch (c) die Notwendigkeit der Abschaffung des Privateigentums und die Vergesellschaftung der Produktionsmittel betont. Wenngleich diese Sichtweisen bereits in zeitgenössischen emanzipatorischen sozialen Bewegungen einbezogen werden, werden mit dem anarch@-kommunistischen Verständnis darüber hinaus (d) Selbstorganisation, Autonomie und soziale Freiheit sowie weitere anarchistische Werte und Organisationsprinzipien betont. (e) Gegen die Isolierung und Einhegung als »Aktivismus« sollen sich – zumindest dem Anspruch nach – jene, die unter verschiedenen Aspekten und Folgen der bestehenden Herrschaftsordnung leiden, selbst ermächtigen und direkte Aktionen anwenden. Die daraus hervorgehenden transformativen Handlungen sollen emanzipierend, radikal, präfigurativ, initiativ und konfrontativ sein.

Trotz der völlig berechtigten und einzubeziehenden Kritik an Meta-Narrativen gerade durch anarchistische Denker*innen, die sich stattdessen für die Graswurzeltransformation, die Revolte oder selbstorganisierte und autonome soziale Bewegungen engagieren, erhält die Wiedergewinnung einer konkret-utopischen gesamtgesellschaftlichen Vision in den zugespitzten und sich gegenseitig verstärkenden Krisen im fortschreitenden 21. Jh. eine neue Relevanz. Dies ist nicht alleine oder vorrangig eine quantitative Frage oder ergibt sich aus einem »Naturgesetz«, wie Cafiero 1881 noch glauben

konnte (Cafiero 2012), sondern eine nach der qualitativen Ausrichtung unterschiedlicher emanzipatorischer Bestrebungen hinsichtlich ihrer Strategie, Ethik, Programmatik und Utopie.

Umso mehr gilt es das anarchistische Transformationskonzept *soziale Revolution* in seiner Komplexität zu verstehen und an dieser Stelle daher u.a. durch Texte von Proudhon, Landauer und Rocker zu ergänzen. Proudhon wird der Tendenz des mutualistischen Anarchismus, Landauer dem kommunitären Anarchismus und Rocker dem Anarch@-Syndikalismus zugeordnet. Im vorliegenden Zusammenhang können sie für die Erarbeitung eines primär anarch@kommunistischen Verständnisses von sozialer Revolution herangezogen werden und dienen zu dessen Ergänzung. Vom Mutualismus wird die Einsicht adaptiert, dass Selbstorganisation konkret werden muss. Landauer bricht u.a. mit dem Fortschrittsoptimismus von Kropotkin, was wichtig ist, wenn das Konzept der sozialen Revolution unter gegenwärtigen Bedingungen glaubhaft mobilisiert werden soll.[9] Weiterhin betont er die Notwendigkeit einer Transformation der Subjekte in ihrem Revolutionär-Werden. Mit anarch@-syndikalistische Positionen wird insbesondere darauf hingewiesen, dass »Revolution Alltagssache« sein muss, sie also oftmals unsichtbare und unspektakuläre Basiskämpfe zur Voraussetzung hat bzw. sich gerade durch diese realisiert.

Um erstens ihre Genese und Tradition und zweitens ihren politisch-theoretischen Gehalt zu verdeutlichen, wird ihre Kontinuität an passenden Stellen anhand neuerer Schriften u.a. von Wieck, Graeber und Marcks aufgezeigt. Denker*innen anderer anarchistischer Strömungen bedienen sich in ihren Überlegungen in der Regel des ausgeführten anarch@-kommunistischen Grundverständnisses – und sei es als »Ideal« – wobei die Anhänger*innen des ultra-liberalen Stranges und einige pazifistische Anarchist*innen sie größtenteils verwerfen. Darüber hinaus wäre ein Abgleich mit anderen sozialistischen Akteur*innen sinnvoll, weil das anarchistische Konzept der sozialen Revolution in Abgrenzung zu sozialdemokratischen und autoritär-kommunistischen Verständnissen herausgebildet

wurde. Aus Platzgründen kann dies hier nur angedeutet werden.

Um bei dieser Herangehensweise nicht ahistorisch zu werden, ist darauf hinzuweisen, dass die postanarchistisch inspirierte Form der Darstellung des Gegenstands den spezifischen Bedeutungsgehalt des Begriffs *soziale Revolution* bei seiner Genese nicht verfälschen darf. Er wurde im Nachgang der Revolutionswelle von 1848 geprägt und bezeichnet im Wesentlichen die grundlegende Veränderung der gesellschaftlichen Hierarchie im Sinne der Überwindung der gesellschaftlichen Spaltung zwischen politisch und ökonomisch privilegierten sozialen Klassen und den unterdrückten und ausgebeuteten Volksklassen. Nach den Ereignissen 1848 wendete sich u.a. Proudhon angewidert von rapiden und gewaltsamen Umwälzungsbestrebungen ab und setzte fortan auf mutualistische und dezentral-föderalistische Selbstorganisation, die den Pol zur *sozialen Evolution* aufmacht. Im Gegensatz dazu vertritt sein Zeitgenosse Déjacque aus derselben Enttäuschung und Verbitterung heraus eine *antiautoritär-kommunistische*, anti-religiöse, feministische und gewollt-utopische (Déjacque 1980c) Position. Mit seinen Vorschlägen zur sozial-revolutionären Durchsetzung der gesamtgesellschaftlichen Organisationsform der »direkten Gesetzgebung« durch die »soziale Demokratie« als Übergangsphase zur Anarchie grenzt er sich gleichwohl vom Pol der *politischen Revolution* ab (Déjacque 1980a: 40-50). Dies betrifft die Herangehensweise und die Umsetzung seiner Konzeption, während seine Vorstellungen einer erstrebenswerten und erreichbaren Gesellschaftsorganisation wenig von jenen Proudhons abweichen. Aufgrund seiner Bedeutung für das genuin anarchistische Verständnis von *sozialer Revolution* zitiere ich eine längere Passage aus der Schrift Déjacques von 1854:

> »Revolution, ja: aber welche? Die, die eine Macht durch eine andere Macht, einen Menschen durch andere Menschen ersetzt? Eine noch traurigere Geschichte! Wir alle haben das Recht und – zum günstigen Augenblick – die Pflicht, zu handeln, uns der Muskeln zu

bedienen, die uns die Natur gegeben hat, um durch Gewalt die Ketten der Sklaverei zu sprengen, die uns durch Gewalt an Hals und Handgelenke genietet wurden. Einzeln vermögen wir wenig, gemeinsam – sind wir stark. Was uns fehlt, um erfolgreich zu handeln, was die allerwenigsten besitzen, ist die Idee; ist der Glaube, die Leidenschaft, der Fanatismus dieser Idee. Glaube, Leidenschaft, Fanatismus, ohne welche man keine Berge versetzen, keine Wunder bewirken kann. Die Idee, ohne welche die Kraft unfruchtbar ist und nur sät, um Katastrophen zu ernten.

Die Kraft ohne Idee ist eine Lokomotive, die mit voller Dampfkraft auf einen schienenlosen Weg gelenkt wird und in ihrer ziellosen Fahrt nicht innehalten wird, bis sie sich überschlägt und zerschmettert wird; sie ist ein Schiff ohne Lotse und Kompaß, das unter vollen Segeln inmitten der Klippen über dem Abgrund treibt, der es verschlingen wird. Also keine Aktion, kein Aufstand, keine Revolution ohne soziales Ziel, wenn wir nicht ›ein Verbrechen durch ein anderes Verbrechen‹ ersetzen wollen. Auf jeden Fall kommen wir durch Stillhalten nicht weiter. Wir müssen handeln, uns empören, die Revolution vorantreiben. Es befrage also jeder seinen Verstand und den Verstand der anderen, um durch diesen Gedankenaustausch die Idee zu entwerfen. […] das Schiff hätte dann einen Lotsen und einen Kompaß, die Lokomotive die Schienen, die Kraft stände im Dienste der Idee, die Revolution wäre mächtig« (Déjacque 1980a: 33f.).

In diesem Sinne soll das Nachdenken über soziale Revolution als Kompass und Schiene dienen, um radikale, umfassende und anhaltende Gesellschaftstransformation anzuregen.[10] Die postanarchistisch inspirierte Darstellung des theoretischen und strategischen Konzepts der *sozialen Revolution* geht von diesem genuinen Verständnis aus, erweitert es jedoch in vielerlei Hinsicht. Dennoch geschieht dies im Sinne dessen, was soziale Revolution bei ihrer Genese umfasste.

5.2.1 Anarchistische Geburtshilfe: Die soziale Evolution als Hintergrundannahme

Für das Verhältnis der Vorstellungen von sozialer Evolution zu sozialer Revolution können folgende Argumente

herausgearbeitet werden: Dass die Gesellschaft sich evolutionär weiterentwickelt, bildet für die klassischen – von den Bedingungen und Erfahrungen der Herausbildung der europäischen Moderne geprägten – Anarchist*innen eine Hintergrundannahme. Jene Entwicklungen gälte es zu verstehen und sich ihrer bewusst zu werden. Dieses Verständnis und diese Bewusstwerdung sind die Voraussetzung für die intentionale Beeinflussung gesellschaftlicher Evolution nach der Vision einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform (Kropotkin 2021d: 60). Denn selbst mit dem Glauben daran, ihre Stoßrichtung hin zu einer als vernünftig, gut und gerecht angesehen Gesellschaftsordnung begriffen zu haben, gilt es die konservativen Hindernisse aus dem Weg zu räumen und ihre Adaption für die Erneuerung der Herrschaftsordnung oder gar ihrer reaktionären Ablenkung zu verhindern (Peukert 1887vi). Hierbei kommt die soziale Revolution ins Spiel, welche Élisée Reclus als Aspekte derselben Transformationsprozesse ansieht, die gleichwohl verschiedene Qualitäten aufweisen (Reclus 2013a: 138ff.). Revolutionäre Kämpfe und Ereignisse ebnen somit den Weg der sozial-evolutionären Vorgänge und geben diesen eine spezifische Ausrichtung. In diesem Zusammenhang wird z.B. von Berkman (1928) auch die Reife der gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sozial-revolutionäre Bestrebungen wirksam werden können, diskutiert.

Das evolutionäre Heranreifen weist in der anarchistischen Vorstellung demnach eine Eigenlogik auf, welche nicht reguliert werden soll. Recht eindeutig kann dabei von einem Vertrauen auf das mit dem liberalen Denken eng verwandte Laissez-faire-Prinzip des Sozialen attestiert werden. Zugleich stellt dies aber keinen quasi-naturgesetzlichen Automatismus dar, da *sozialer Fortschritt* mit bestimmten Inhalten und Absichten verknüpft und in Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Interessengruppen zu erringen ist (Reclus 2013c: 223). Für jene, die sich als aktiven Teil der gesellschaftlichen Evolutionsprozesse verstehen und diese absichtsvoll gestalten wollen, statt auf unwahrscheinliche große Umschwünge und

Erlösung zu hoffen, liegt es nahe, auf graswurzelartige Ansätze zu setzen. In Genossenschaften, Kollektivbetrieben und Nachbarschaften lassen sich auf experimentelle und pragmatische Weise unmittelbar soziale Innovationen hervorbringen. Wenngleich sich diese oft ruhig und langwierig vollziehen, kann durchaus angenommen werden, dass sie transformatorische Wirkungen entfalten. Mit dem Konzept der sozialen Revolution werden jene beachtet, wertgeschätzt und integriert. Aber im selben Zuge wird auch vor der Tendenz ihrer Verselbstzweckung und der Selbstbezüglichkeit von Graswurzelprojekten sowie vor dem Rückfall in die Illusion über die Härte der herrschaftlichen Rahmenbedingungen gewarnt. Diese Aspekte des Nachdenkens über soziale Revolution führe ich nun detaillierter aus.

Die frühen Anarchist*innen verwendeten häufiger die Metapher, sich als »Hebammen« für eine neue Gesellschaftsform zu verstehen. Diese entwickelt sich als Embryo bzw. Fötus *evolutionär*, wird *revolutionär* geboren und wächst wiederum *evolutionär* heran. Das Ergebnis der Geburt und der Prozess des Wachstums sind somit wechselseitig aufeinander bezogen.[11] Reclus schreibt: »It can thus be said that evolution and revolution are two successive aspects of the same phenomenon, evolution preceding revolution, and revolution preceding a new evolution, which is in turn the mother of future revolutions« (Reclus 2013a: 138, (vgl. Mühsam 1933, Rocker 1952, Buber 1950). Kropotkin versteht diesen Vorgang als eine Wiedergeburt, als ökonomische, politische und ethische »Erneuerung« (Kropotkin 2021: 235).[12] Auch Augustin Souchy schreibt dementsprechend, Revolution und Evolution bilden

> »keinen Gegensatz, nur verschiedene Erscheinungsformen desselben Entwicklungsgeschehens. Ein Revolutionär braucht die Entwicklung zwischen den Revolutionen nicht zu verschmähen, er kann an ihr im Sinne der Freiheit und des Fortschritts mitarbeiten, ohne sich vor dem Vorwurf zu fürchten, die Revolution zu verraten. Er wird alle Formen der Knechtschaft und Unfreiheit bekämpfen, sich auch gegen jeden Versuch der politischen und sozialen Reaktion zur Wehr setze, durch die der soziale Fortschritt

aufgehalten werden kann« (Souchy 1928/2010: 40).

Staat und Kapitalismus, Religionen und Feudalismus, wirken als veraltete und verkrustete Blockade dieses menschheitsgeschichtlichen Prozesses und müssen bekämpft, abgebaut oder umgangen werden, um die gesellschaftliche Eigendynamik zur Entfaltung gelangen zu lassen. Joseph Peukert formuliert dies in seiner Artikelserie *Die soziale Revolution* in den Worten: »Die bestehenden sozialen Einrichtungen als Autorität, Herrschaft, Gesetze, Eigenthum etc. sind künstlich geschaffene Schranken dieses natürlichen Bewegungsgesetzes, Hindernisse der menschlichen Entwickelung. Der Anarchismus hat damit nur soviel zu thun, dass er dieses natürliche Bewegungsgesetz erforscht, herstellt und […] seine Existenz den Völkern zum Bewusstsein, bringt« (Peukert 1887vi).

In diesem Sinne schreibt Kropotkin von einem »Erwachen« der Völker und hält Anarchie und Kommunismus für deutliche Tendenzen seiner Zeit (Kropotkin 2021a: 41), da sich in der Arbeiter*innenklasse Solidarität entfalte und bei allen Menschen Soziabilität nachweisbar wäre, wogegen die heutige Herrschaft nicht bestehen könne (Kropotkin 2021c: 55f., vgl. Graeber 2009c: 531, Graeber 2012a: 69ff.). Die »Notwendigkeit einer Sozialrevolution« sei zu *spüren*, schreibt Kropotkin ferner (Kropotkin 1973: 87f.). So habe der »*Staat*, die Organisation, in der man die allgemeine Besorgung *sämtlicher* Angelegenheiten *aller* Menschen in den Händen einiger Menschen läßt, *diese Form der menschlichen Organisation* […] *sich überlebt*. Die Menschheit arbeitet sich bereits neue Formen der Vereinigung aus« (Kropotkin 2021b: 47). Diese Erkenntnis leitet sich für Kropotkin aus der Betrachtung der Entwicklung der Staaten, ihrer im Niedergang befindlichen historischen Rolle ab, während zugleich Einrichtungen nach neuen (libertär-sozialistischen) Grundsätzen vorhanden sind und ausgedehnt werden (Kropotkin 2021d: 60). Reclus geht davon aus, die »essence of human progress consists of the discovery of the totality of interests and wills common to all peoples; it is

identical to solidarity« (Reclus 2013c: 225). Es geht ihm um die Gestaltung der menschlichen Umgebung, auch nach ökologischen Gesichtspunkten, »to become fully conscious of our human solidarity, forming one body with the planet itself; and to take a sweeping view of our origins, our present, our immediate goal, and our distant ideal – this is what progress means« (Ebd.: 233). Dieser Prozess der *Bewusstwerdung* kann als ein wichtiger Aspekt anarchistischer Szenen in Analogie und als säkulare Version zu jenen »Erweckungsbewegungen« angesehen werden, wie sie zwischen dem 17. und 20. Jahrhundert in mehreren Wellen im Christentum stattfanden. Paolo Freies Konzept von *conscientização* (Freire 1987: 14) kann in diesem Sinne verstanden werden, ebenso wie die Annahme neuer Identitäten durch Aussteiger*innen in Waldbesetzungen, der Verwendung verliehener Kampfnamen in verschworenen Bezugsgruppen und selbstgewählter Pronomen in queeren Szenen.

Die »Bekenntnisse«, welche der sozial-revolutionären aufklärenden und propagandistischen »Anrufung« folgen, können jedoch nur geschehen, wenn sie auf soziale Gruppen treffen, deren Orientierungsbedarf und Veränderungswunsch sozialstrukturell bedingt ist. Deswegen gilt es sozial-evolutionäre Entwicklungen intentional zu beeinflussen, um sie in die Richtung experimenteller und selbstorganisierter Strukturen (z.B. Genossenschaften) und alternativer Praktiken (z.B. Konsensmethoden) zu entwickeln bzw. von diesen ausgehend anzustoßen und möglich zu machen. Eine solche Erkenntnis stellt beispielsweise die geschichtliche Gewordenheit der Nationalstaaten dar, durch deren Durchsetzung vorherige Traditionen, Gemeinschaften und soziale Beziehungen zerstört wurden. Daraus leitet Reclus eine gegensätzliche Tendenz zum antinationalen Sozialismus ab, wie die anarchistische Bewegung eine grenzenlose Weltgemeinschaft verkörpere (Reclus 2013a: 142f.). Darüber hinaus habe sich die bürgerliche Nationalökonomie mit ihrem Postulat der Knappheit und ihrer sozialdarwinistischen Moral in evolutionärer Hinsicht als »falsch«[13] erwiesen und eröffne nun

die »Wahrheit« des gesellschaftlichen Reichtums für alle: »Although the current state of affairs is atrocious, an immense evolution has taken place, giving promise of the next revolution. […] Thus its ideal of ›bread for all‹ has been found to be no mere utopia. The earth is vast enough to nourish us all and rich enough to support us comfortably« (Ebd.: 143, vgl. Graeber 2011: 374f.). Daher befänden die Sozialist*innen auf Seiten des evolutionären sozialen Fortschritts, während die liberalen Fraktionen der bürgerlichen Klassen – wider ihren Behauptungen – diesem entgegenstünden (Reclus 2013a: 145).

Wenn Bürgerliche, Republikaner*innen und schließlich auch viele Sozialist*innen betonen, sie wollten keine Revolution beschwören und würden stattdessen für eine *Evolution* eintreten, richten diese sich effektiv gegen evolutionären sozialen Wandel, da sie tatsächlich das Bestehende aufrechterhalten und nicht wesentlich verändern wollen (Reclus 2017: 268–270, vgl. Pouget 2014: 97). Intentional beeinflusste evolutionäre Entwicklungen schaffen zwar die Voraussetzungen für die Entstehung einer anderen Gesellschaftsform, doch bedarf es der sozialen Revolution, um sie zu verwirklichen. In Abgrenzung zu den sogenannten »Edukationisten« betont Malatesta daher, dass Bildung und Aufklärung für eine umfangreiche Gesellschaftstransformation nicht ausreichen (Malatesta 2014c: 135). Über die Forderung von Proudhon nach einer umfangreichen Demokratisierung und Vergesellschaftung aller entscheidenden Bereiche hinaus (Proudhon 1963b: 151ff:) argumentiert Peukert für den anarchistischen Kommunismus, mit welchem insbesondere eine Änderung der Eigentumsordnung vorausgesetzt und angestrebt wird. Nach seiner Einrichtung vermöge keine Macht »der Erde dem Volke die von der herrschenden Raubgesellschaft expropriirten Güter wieder zu entreissen […], um so weniger, wenn der Staat und die nothwendiger Weise damit verbundene politische Macht zertrümmert sind. Der soziale Verkehr bedarf keiner autoritären Institution, er wird sich […] ganz von selbst nach Bedürfniss und Zweckmässigkeit durch die Interessenten vollziehen« (Peukert 1887ii). Rocker bemerkt dazu aber auch,

Revolution sich könne »selbst nichts Neues schaffen; sie kann nur Keime freilegen, die bereits im Denken der Menschen vorhanden sind und sie zur Reife bringen, indem sie alte Formen bricht, die ihre natürliche Entwicklung beeinträchtigen oder zu verhindern suchen. Je besser ihr dieses gelingt, um so größer werden die Erfolge sein, die sie erzielt« (Rocker 1952).

Berkmans bekannter Text *Das ABC des Anarchismus* ist in dieser Hinsicht interessant, weil in ihm eine Überarbeitung anarchistischer Revolutionsvorstellungen vorgenommen wird. Anhand der Russischen Revolution reflektiert er, dass eine soziale Revolution scheitern kann, wenn sie durch »Druck von oben« und durch politische und wirtschaftliche Unterdrückung »zu früh« ausbricht (Berkman 1928: 42), was nichts anderes bedeuten kann, als dass der evolutionäre Prozess noch nicht fortgeschritten genug ist. Berkman bezieht sich damit auf das Motiv der erforderlichen »Reife« gesellschaftlicher Entwicklungen, um bestimmte Handlungsempfehlungen zu geben, welche die soziale Revolution vorbereiten sollen (Ebd.: 43). Ebenso betont Rocker, dass eine soziale Revolution heranreifen müsse und nur so tiefgreifend wirken könne, wie die neuen Ideen und Beziehungen schon verbreitet sind. Die negativen Eindrücke von der Sowjetunion lassen ihn schließlich schlussfolgern, dass es statt Revolution eine gesellschaftliche Evolution brauche (Rocker 1952). Unter »Reife« wird im anarchistischen Sinne kaum die Erreichung eines bestimmten Levels der Produktivkräfte (vgl. MEW 18: 220f.) verstanden, sondern eher der Grad von Organisierung und Bewusstsein und Entschlossenheit der sich emanzipierenden, marginalisierten Subjekte.

Deswegen folgen weder soziale Evolution noch ihr strukturiertes und verdichtetes Pendant soziale Revolution in der anarchistischen Vorstellung historischen oder sonstigen Notwendigkeiten, was Anlass genug sein sollte, sich mit Landauer den Narrativen eines quasi-natürlichen sozialen Fortschritts zu entledigen (Landauer 1977: 22f., vgl. Löwy 2021: 189–233). Für Saverio Merlino steht fest, dass eine gesellschaftliche Evolution sich nicht von sich aus zum »Besten«

entwickele und während der sozialen Revolutionierung eine plötzliche, »wunderbare Umwandlung der menschlichen Natur« (Merlino 1892/1972: 270) erwartet werden könne. Der Glaube an eine automatische Entstehung von vollkommener Gerechtigkeit und Gleichheit sei »eine gefährliche Utopie«. Dies zeige sich insbesondere in ungeklärten Diskussionen um die Legitimität und Form von Gewaltanwendung (Ebd.).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass soziale Revolution in Abgrenzung zur bloßen sozialen Evolution zu verstehen ist, wobei beide in einem Wechselverhältnis stehen. Die Adaption der Grundannahme von sozial-evolutionären Prozessen, bei gleichzeitigem Wissen um die Notwendigkeit der intentionalen Gestaltung derselben, führt Anarchist*innen zu verschiedenen Formen der mutualistischen Selbstorganisation und experimentellen Praktiken. Im Rahmen des sozial-revolutionären Denkens werden diese begrüßt und als wesentlicher Bestandteil radikaler Gesellschaftstransformation angesehen, deren Orientierung sich aus (stets bruchstückhaft und widersprüchlich) verwirklichten, konkret-utopischen Zwischenräumen ableiten, während diese im selben Zuge die Schutzräume, Ausgangsbasen und Ressourcen bilden, um sozial-revolutionär kämpfen zu können.

5.2.2 (Anti-)politische Verwaltung: Herausbildung der Föderation dezentraler autonomer Kommunen

Auf dem gegenüberliegenden Pol zur sozialen Evolution verorte ich die politische Revolution. Wie bereits ausgeführt wäre hierbei eine simple Trennung vermeintlich wesensverschiedener Sphären verkürzt. Diese wird hier nur zur Konturierung des Konzeptes sozialer Revolution schematisch vollzogen. Unterschieden werden können beide Transformationsansätze nicht anhand dessen, *ob* es Akteur*innen in ihnen mit Macht zu tun haben. Denn dass es die ökonomische, kulturelle und soziale Macht zu beachten, zu

kritisieren und zu organisieren gilt, dafür argumentieren Anarchist*innen mit ihrer Kritik der Politik. Die Frage lautet vielmehr, *wie* mit Macht in welchen Bereichen umgegangen werden kann und sollte. Während soziale Evolution archetypisch »ganz gesellschaftlich« ist, verengt sich die politische Revolution auf das politische Feld – und damit unter den Bedingungen der gegenwärtigen Herrschaftsordnung auf den Staat. Während Erstere verstreut ist, multiple Ausgangspunkte und Logiken beinhaltet, gilt es sich bei Letzterer zu formieren und zu fokussieren. Erscheinen sozial-evolutionäre Prozesse häufig als friedlich und »passieren« eigendynamisch, wird hinsichtlich politisch-revolutionärer Bestrebungen angenommen, dass sie stets von einem Antagonismus ausgehen, daher mit Feindbestimmung und Kampf verbunden sind, sowie, dass sie absichtlich und gezielt durchgeführt werden. Im anarchistischen Transformationskonzept der sozialen Revolution werden u.a. diese beiden Pole vermittelt, weswegen es paradoxen Gehalt aufweist.

Soziale Revolution wird erst denkbar durch die Gewalt, das Scheitern, die Einhegung und Funktion zur Herrschaftserneuerung von politischen Revolutionen. Aus der Ideengeschichte des Anarchismus der europäischen Moderne kann dies ziemlich eindeutig mit der Kritik an der 1848er-Revolution rekonstruiert werden (Guérin 1969: 73), in welcher die Hoffnung zerbrach, die sozial-revolutionären Anliegen der Französischen Revolution umfassend zu verwirklichen. Wie Kropotkin herausarbeitet, bestanden vor und neben der politischen Revolution des Bürgertums, welche in die Erneuerung der Herrschaftsordnung und der Etablierung des bürgerlichen Staates mündeten, eigenständige Bestrebungen und Aktionen der Volksklassen, welche selbstredend kaum in die Geschichtsschreibung eingegangen sind (Kropotkin 1982). Die nur-politische Revolution ist der anarchistischen Vorstellung nach in jedem Fall verkürzt und kann ihr Ziel nicht erreichen, wenn dieses darin verortet wird, die Gesellschaftsform grundlegend zu transformieren. Sie wirkt

weder radikal genug, noch wirklich emanzipierend (Loick 2017: 202, vgl. Magón 1915). Eine »revolutionäre Regierung«, wie sie z.B. auch Auguste Blanqui vorschwebte, oder eine »Diktatur des Proletariats«, wie sie François Noël Babeuf vorausdachte, sind demnach ein Widerspruch in sich (Kropotkin 2021: 230–234), denn durch die Institutionalisierung der Revolution entstehe erfahrungsgemäß neue Unterwerfung und die Regression ihrer ursprünglichen Anliegen (Reclus 2013a: 141). Abzuschaffen sind in diesem Sinne nicht Regierungen im Allgemeinen, sondern das Regieren als politisches Herrschaftsverhältnis, dass – analog zum ökonomischen im Kapitalismus – im modernen Nationalstaat eine spezifische Ausprägung erhält.

Zumindest im Sinne des anarchistischen Kommunismus und dem in diesem verwendeten Verständnis von sozialer Revolution ist das Problem der zur Herrschaft verdichteten Macht nicht damit gelöst, sich bloß anti-politisch zu verhalten. Avantgarde-Organisationen werden von seinen Anhänger*innen abgelehnt, da Ermächtigung und Selbstorganisation der vielfältig von der Herrschaftsordnung betroffenen Subjekte selbst erfolgen muss. Insofern mit sozialer Revolution einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform zum Durchbruch verholfen werden soll, es dazu aber die politische Herrschaft zu beseitigen gilt, ist jene zwangsläufig auch mit Aufstand und Subversion verbunden, welche in den insurrektionalistischen Ausprägungen des Anarchismus wiederum als das Set an Mitteln schlechthin gelten. Von anarchistischen Kommunist*innen kann dabei eher gesagt werden, dass sie sich – meiner Formulierung nach – als *convoyer-garde* verstehen: Sie begleiten, beraten, organisieren und orientieren libertär-sozialistische Flügel in sozialen Bewegungen (was wiederum aufständisches Handeln in einem weiten Sinne nicht ausschließt). Trotz aller berechtigten Skepsis gegenüber Meta-Narrativen erscheint die Lösung, sich anhand der reinen Negation des Bestehenden zu auszurichten, meines Erachtens nach exklusiv und weltfremd, während emphatische Plädoyers für hoffnungsvolle Sichtweisen naiv und ebenfalls

realitätsverkennend sind. Daher ist die soziale Revolution notwendigerweise aufgespannt zwischen den Polen von Negation und Konstruktion. Um sie durchzuführen, braucht es strategische und programmatische Überlegungen, wie auch das Nachdenken über *alternative* politische Strukturen, über die (anti-)politische Verwaltung, welche in der Föderation dezentraler autonomer Kommunen realisiert werden soll. Diese Punkte sind der politischen Logik allerdings näher als die Abkehr von ihr im ereignishaften Aufstand und der alltäglichen Subversion. Jene haben im Anarchismus dennoch ihren festen Platz. Mit ihnen wird die Frage aufgeworfen, ab welchem Zeitpunkt oder mit welchen Aspekten einer Organisationsform eine libertär-sozialistische Gesellschaftsform noch Elemente der alten Herrschaftsordnung in sich trägt oder sich wiederum zu einer verfestigt. Diese Argumentationslinie wird nun mit einigen Aussagen unterlegt werden.

Als ein Ausgangspunkt für die Kritik an der politischen Revolution prangert Proudhon die durch sie stattfindende Reetablierung der Tyrannei an (Proudhon 2005: 52) und stellt fest, dass ein Regierungswechsel oder mitunter sogar eine Verfassungsänderung die Herrschaftsform bewirkt. Es sei demnach »gewiss ein Fortschritt, wenn ein Volk seinen monarchischen Staat in einen demokratischen verwandelt, weil bei dieser Vervielfältigung des Souveräns mehr Gelegenheit und Aussicht vorhanden ist, die persönliche Willkür durch die Vernunft zu ersetzen; aber schließlich, eine Revolution in der Regierung tritt nicht ein, denn das Prinzip ist ja dasselbe geblieben« (Proudhon 1963a: 18f.). Daraus schlussfolgert er, immer bleibe »es die Regierung des Menschen, die Herrschaft der Willkür und des Beliebens. Nun möchte ich wissen: was hat denn die angebliche Revolution revolutioniert« (Ebd.: 19)? Als problematisch erachtet Proudhon zudem die Übertragung der Souveränität an Staatsbeamte und sieht die Legitimität *revolutionierter politischer Herrschaft* als fraglich an. Die Fähigkeit, Gesetze zu erlassen, könne – auch in einem demokratischen Staat – keineswegs als Ausdruck von Souveränität gelten, sondern läge weiterhin beim Volk, von

dessen Wirkungsmacht die Gesetzgebung abhinge (Ebd.). Zeitgleich entwickelt Déjacque seine grundlegende Kritik am Regieren, die es sich ausführlicher zu zitieren lohnt:

> »Weg mit der Regierung, dieser Unterdrückungsmaschine, diesem Griff am reaktionären Hebel. Jede Regierung – und unter Regierung verstehe ich jede Form der Delegation, jede Gewalt außerhalb des Volkes – ist von ihrem Wesen her konservativ […]. [D]a die Regierung einzig und folglich ohne Gegengewicht ist, muß sie alles auf sich beziehen, muß alles, was sich nicht vor ihrem Bilde niederwirft, alles, was ihren Orakeln widerspricht, alles, was ihre Dauer bedroht, alles, was mit einem Wort Fortschritt ist, unvermeidlich ihr Feind sein. Jede neue Regierung, die anfangs eine Verbesserung gegenüber der vorherigen bedeutet, wird bald aus Selbsterhaltung und angesichts der neuen Ideen, die sie unterminieren, Reaktion auf Reaktion zu ihrer Hilfe rufen; sie wird aus dem Arsenal der Willkür den Bedürfnissen der Epoche völlig entgegenstehende Maßnahmen ergreifen; wird ein Feuer von Ausnahmegesetzen entfachen, bis sie […] in dem ganzen Harnisch ihrer Verteidigungsmittel in die Luft fliegt« (Déjacque 1980: 35).

Diese Aussagen, in welchen Regierungen – und also das Regieren – an sich begründet als problematisch verworfen werden, stehen zweifellos für eine mustergültige anarchistische Herangehensweise. Es ist das Aufkommen der Demokratie, welche so weitergedacht werden kann, dass sie konsequenterweise in die Anarchie mündet, was im Übrigen Konservative teilweise ganz ähnlich sehen. Hierbei findet sich eine Abgrenzung zum republikanischen Denken. So verwirft etwa Peukert die Vorstellung des »Allgemeinwillens« als Konstrukt, das immer nach Repräsentation verlange. Daher könne auch eine Rechtssetzung nicht universell geschehen, da es immer verschiedene Ansichten und Standpunkte zu ihrer Auslegung gäbe, während Rechte, die allgemein als anerkannt gelten und sich in Gewohnheitsrechten manifestieren, gar nicht von einer staatlichen Instanz eingesetzt werden müssten (Peukert 1887vii).

Kropotkin, der auf die radikale Transformation der Produktionsverhältnisse abzielt, schreibt, mit einem Wechsel

von politischen Formen und Personen sei wenig gewonnen, v.a. weil damit erfahrungsgemäß keine umfassende Enteignung durchgeführt werden könne, welche Voraussetzung für eine grundlegende Umgestaltung der Gesellschaft nach anarchistischen Vorstellungen sei (Kropotkin 2021m: 295f., vgl. Malatesta 2014c: 136). Mit einer Veränderung der Regierungsform könnten die Unterdrückungsverhältnisse nicht überwunden und keine neuen gesellschaftlichen Institutionen und nicht-staatlichen Vereinigungen geschaffen werden, wie sie durch die soziale Revolution realisiert werden sollen (Kropotkin 2021i: 229ff.). Hierbei scheiden sich die Geister, denn eine »Regierung zu stürzen – das ist alles für einen bürgerlichen Revolutionär. Für uns ist das erst der Anfang der sozialen Revolution« (Ebd.: 229). Deswegen fragt sich Kropotkin, ob Revolutionär*innen an der politischen Macht oder auf dem Weg zu ihr die (soziale) Revolution überhaupt *wollen* und meint: »[S]ie würden sich mit einer einfachen Verschönerung der bestehenden Einrichtungen begnügen, unter der Bedingung, dass man ihnen zur Macht verhilft, und sie behalten sich für später vor, darüber zu entscheiden, was zu tun ist, um die ›Bestie‹, das heißt das Volk, zu beruhigen. Sie sind nur wütend auf die gegenwärtig Herrschenden, weil sie ihren Platz einnehmen wollen« (Ebd.: 231). Darüber hinaus sei Sozialismus nichts was durch Dekrete eingeführt werden könne, meint Rocker (1899), sondern – so kann seine Aussage vervollständigt werden – ein anderes gesellschaftliches Verhältnis, welches durch soziale Kämpfe zu etablieren sei. Dementsprechend wird auch die soziale Frage und die gesellschaftliche Ungleichheit nicht »auf dem Weg der Gesetzgebung […] zu lösen [und zu überwinden] sein. Niemand bildet sich das ein. Arme wie Reiche begreifen, daß weder die gegenwärtigen Regierungen noch solche, die aus einer politischen Revolution hervorgehen könnten, eine Lösung zu finden imstande wären« (Kropotkin 1973: 87).

Dementsprechend wird auch das Konzept der sogenannten Diktatur des Proletariats verworfen, die sich aus dem Umkippen einer »revolutionären Regierung« häufig ergibt. Dies kann auch

aus strategischen Erfahrungen in der Bündnisarbeit abgeleitet werden. So schreibt Peukert:

> »Soll die Gewalt oder Macht einer Dictatur auf dem Willen und der executiven Thatkraft des revolutionären Volkes beruhen, so ist sie unmöglich, weil keine der verschiedenen revolutionären Parteien sich unter die Gewalt der Dictatur einer anderen Partei beugen wird. Und eine Dictatur, die allen Richtungen Rechnung tragen will oder soll, ist ein Unding, eine Absurdität. Soll die Macht einer Dictatur aber auf einem Staatsapparat beruhen, so wird sie sicher zum Henker der Revolution« (Peukert 1887viii).

In der Ablehnung einer zentralisierenden Staatsgewalt unterscheiden sich auch Anarchismus und Blanquismus eindeutig, die fälschlicherweise wiederholt vermengt werden (Deppe 1968: 22–27). Als auf den Staat bezogene Strategie sei sie »partei-bürgerlichen Ursprungs«, formuliert Rocker. Sie gehe mit Zwang einher und werden damit »zum ausgesprochenen Hindernis jeder wirklich sozialen Umwälzung, deren eigentliches Lebenselement die direkte Initiative und die konstruktive Betätigung der Massen ist« (Rocker 2010). Ferner ersticke die revolutionäre Diktatur die Macht und Spontaneität der sozialen Revolution (Kropotkin 2021i: 231f.) und untergrabe die Bereitschaft der Bevölkerung, die eigentliche Revolution zu unterstützen (Berkman 1928: 71, vgl. Bakunin 1975b). In der Russischen Revolution von 1917 sei die soziale Revolution durch die politische Einhegung der Bolschewiki instrumentalisiert und letztendlich verhindert worden (Guérin 1969: 88ff., vgl. Berkman 1928: 43f.). Daraus erkläre sich die Forderung nach einer »dritten Revolution«, mit welcher Führungsansprüche zurückgewiesen wurden und die Errungenschaften der sozialen Revolution verteidigt und weitergeführt werden sollten (Guérin 1969: 103f.).

Die soziale Revolution lässt sich dementsprechend von der politischen hinsichtlich ihrer Bezugnahme auf die im Staat zentralisierte politische Herrschaft wesentlich unterscheiden. Damit dient sie zum entscheidenden Abgrenzungsmerkmal von Anarchist*innen und anderen sozialistischen oder

republikanischen Revolutionär*innen (Marcks 2018a, Ramus 1922: IX). Zu erwähnen ist dabei, dass sich auch Marx in seinen Frühschriften gegen die nur-politische Revolution gewendet, seinen Standpunkt aber später revidiert hatte (MEW 1: 405, vgl. Degen 1991: 13). Diese Entwicklung lässt sich gut an Reclus Schrift zu Evolution und Revolution nachzeichnen. Schrieb dieser in der ersten Version von 1891 noch davon, dass Sozialist*innen im Unterschied zu Republikaner*innen revolutionär – d.h. anti-staatlich – eingestellt seien (Reclus 2017: 269), spricht er in der Text-Variante sieben Jahre später von den Sozialist*innen als den »evolutionary and revolutionary friends« der Anarchist*innen, welche gespalten seien in jene, die die Staatsmacht übernehmen wollen, und jene, die dies (noch) ablehnten. Doch die Gesetze der Geschichte »will not bend in their favor. Once they have power, they will not fail to use it, if only under the illusion or pretense that this force will be rendered useless as all obstacles are swept away and all hostile elements destroyed. The world is full of such ambitious and naïve persons who live with the illusory hope of transforming society through their exceptional capacity to command […]« (Reclus 2013a: 145). In diesem Zusammenhang begründet Peukert, warum die Anarchist*innen »den Staat nicht in seiner Form, sondern in seinem Wesen« (Peukert 1887ii) bekämpfen und demnach auch dem sozialdemokratischen Staat gegenüber feindlich eingestellt sind, welcher auch mit den besten Absichten seiner Träger*innen die Selbstorganisation und Initiative zur Umgestaltung durch die »Völker« verhindere (Ebd., vgl. Peukert 1887ix, MEW 1: 401). Das politische Prinzip weise eine Eigendynamik auf, welche das Ziel der allgemeinen Emanzipation untergrabe (Peukert 1887iii), was sich auch darin zeigt, dass sich revolutionäre Fraktionen häufig gegenseitig bekämpfen (Landauer 1977: 96ff., vgl. Volin 1983b: 113–124, CrimethInc 2018).

Die Schlussfolgerung, sich deswegen vollständig von der politischen Revolution zu verabschieden und sich dem Aufstand und Subversion gegen jede Regierung als Selbstzweck zu widmen, ist daher naheliegend. Zugleich ist eine Kernannahme,

die von den meisten Anarchist*innen geteilt wird, dass bloße Umstürze nicht erstrebenswert sind, da sie lediglich zu einem Wechsel der Herrschenden führen, wenn die gesellschaftlichen Funktionen, welche der Staat ausübe, nicht ersetzt werden können (Cantzen 1997: 90). Cantzen zeichnet diese Annahme bei verschiedenen anarchistischen Denkern nach, die

> »über die Staatskritik hinaus zu einem spezifischen Gesellschaftsverständnis kommen, […] [und deren] Kritik an einer Strategie revolutionärer Umstürze auf der Vorstellung [basiert], daß nur entwickelte gesellschaftliche Strukturen den Staat überflüssig machen können. Die angestrebte strukturierte Gesellschaft gehe aus den freien Vereinbarungen und Assoziationen der einzelnen und Gruppen hervor, entspringe aber keinesfalls schlagartig und unvorbereitet der Revolution. Der Staat kann also nicht ersatzlos abgeschafft werden« (Ebd.: 231f.).

So argumentiert auch Landauer, dass die Bekämpfung der politischen Herrschaft allein nicht zu neuen gemeinschaftlichen Verbindungen führen könne, die Voraussetzung für eine neue Gesellschaft seien (Landauer 1977: 91). Dies impliziert, dass eine rein negative Ablehnung von »Politik« – wie etwa paradigmatisch bei Peukert vertreten – im politischen Denken verhaftet bleibt und es nicht transzendiert. Auch hier wird also ein ambivalenter Umgang mit der politischen Dimension der Revolution im Anarchismus deutlich. Wie andere geht Landauer davon aus, dass es ohnehin zu politischen Revolutionen kommen werde, jedoch aus diesem Grund das Augenmerk auf den gemeinschaftlichen Aufbau neuer Strukturen und Beziehungen, also auf andere gesellschaftliche Sphären zu richten sei (Landauer 1977: 114f.). Ob bei der Französischen Revolution bzw. der Geschichtsschreibung über sie, bei der Revolution von 1848, den Rebellionen um 1871, der Russischen Revolution 1917 oder der Systemtransformation in Deutschland 1918 lautet die anarchistische Kritik darauf, dass die revolutionären Prozesse entweder *nur oder zu stark politisch* seien bzw. die *politische* Dimension die ökonomische, kulturelle und gemeinschaftliche dominiere und letztendlich schlucke.

Dagegen seien ihre »*sozialen« Aspekte* zu verteidigen und voranzutreiben, wie auch jüngere anarch@-kommunistische Gruppen propagieren (Anarchist Federation 2000: 14).

Aus dieser Argumentation wird deutlich, dass die Abgrenzung von sozialer und politischer Revolution im Anarchismus auch normativ aufgeladen ist. Daher ist auch das anarchistische Konzept von sozialer Revolution etwa von marxistischen Verständnissen zu unterscheiden, die darunter zwar ebenfalls eine grundlegende Veränderung der Klassenstruktur sehen und diese anstreben, aber andere strategische Schlussfolgerungen daraus ziehen, welche wiederum auf ihre Theorie zurückwirkt (Berberoglu 2019: 74). So ist auch Graebers Aussage zu verstehen, »Marxism hat tended to be a theoretical or analytical discourse about revolutionary strategy; anarchism, an ethical discourse about revolutionary practice. The basic principles of anarchism – self-organization, voluntary assoiciation, mutual aid, the opposition to all forms of coercive authority – are essentially moral and organizational« (Graeber 2009b: 211f.). Die ausgeprägte Kritik an der politischen Revolution bei gleichzeitigem Bewusstsein über die harte Materialität der geronnenen politischen Macht im Staat, legt die Konsequenz nahe, für Aufstand und Subversion ohne positive Zielvorstellung zu plädieren, um Herrschaftsordnungen kontinuierlich zu bekämpfen. Kommunistische, mutualistische, syndikalistische und kommunitäre Anarchist*innen betonen dagegen den Aufbau von Alternativstrukturen, ohne welche die Erosion der politischen Herrschaft zwecklos sei. Mit dem Transformationskonzept der sozialen Revolution wird auch dahingehend aufs Ganze gezielt und grundlegend danach gefragt, auf welchen Prinzipien eine libertär-sozialistische Gesellschaftsform beruhen soll (Kropotkin 1973, Kropotkin 1912).

5.2.3 Soziale Regeneration: Die Neustrukturierung der

In Metaphern der Regeneration manifestiert sich in Zeiten sich zuspitzender, gesamtgesellschaftlicher Krisen (und der Verallgemeinerung ihrer Wahrnehmung) archetypisch die dem Begriff der Revolution eigene Ambivalenz zwischen Wiederherstellung und Erneuerung. Im Konzept der sozialen Revolution verbindet sich eine nachvollziehbare Sehnsucht nach einem großen Umschwung mit der pragmatischen Einsicht darin, dass jegliche Veränderungen – vielleicht sogar gerade, wenn sie umfassend, radikal und nachhaltig sein sollen – realistischerweise nur prozesshaft und graduell geschehen können (Malatesta 1924). Revolutionär ist es, die Rahmenbedingungen für die Möglichkeiten von Gesellschaftstransformation selbst zu kritisieren, zu ignorieren, zu überschreiten und damit radikal zu verändern. Darin unterscheidet sich sozial-revolutionäres Handeln von der politischen Reform, mit welcher dieser Rahmen akzeptiert wird, wobei Anarchist*innen davon ausgehen, dass jener damit auch affirmiert wird. Eine paradigmatische Schrift, in der dies ausführlich erörtert wird, ist Cafieros *Our Revolution* von 1881 (Cafiero 1972). Im hier entfalteten Schema gesprochen, kann angenommen werden, dass die *soziale Revolution* notwendigerweise die *soziale Reform* einschließt und vorantreibt – insofern diese konsequent jenseits des *politischen Feldes* umgesetzt wird (vgl. Abramowski 1899). Die soziale Regeneration wird damit zur Fluchtlinie und Zielbestimmung des sozial-revolutionären Agierens und setzt voraus, sich auf bestimmte Ziele hin orientieren (Graeber 2012d: 11). Reagieren Regierungen auf soziale Bewegungen, welche nach Autonomie und Selbstorganisation streben, mit politischen Reformen, wird dies nicht als deren primäre Absicht angesehen. Als wesentlich wichtiger wird die Stärkung spezifischer Organisationen, Bewusstseinsbildung, der Aufbau nachhaltiger Strukturen, die Aneignung von Ressourcen, das Sammeln von Kampferfahrungen usw. erachtet.

Wenngleich politische Reformen zur Einhegung dieser

Entwicklungen dienen und bisweilen ihre Innovationsfähigkeit für die eigene Erneuerung aufsaugen, können sie *positive Nebeneffekte* sozial-revolutionärer Bestrebungen sein, wenn sie tatsächliche Verbesserungen der Lage von ausgebeuteten, unterdrückten, marginalisierten sozialen Gruppen und Klassen beinhalten (Milstein 2013: 36). Diese sind nicht allein deswegen erstrebenswert, weil Gesellschaftstransformationen das reale Leiden von Menschen abmildern und überwinden sollen, sondern ebenso, weil in der anarchistischen Vorstellung eine zunehmende Prekarisierung die Ausgangsbedingungen für emanzipatorische Veränderungen erodiert (Rocker 2009). Nicht, um Schlechteres zu verhindern, sondern um Besseres zu erkämpfen, dient die soziale Revolution. Doch auch unter diesen Voraussetzungen besteht die Gefahr, in einen »sozialen Reformismus« zu verfallen, statt auf die Transformation der ganzen Gesellschaftsform abzuzielen. Daher bedarf es der sozialen Revolution, um fortwährend kleinteilige und graduelle Errungenschaften auf das Fernziel hin zu orientieren (Wieck 1954, vgl. Loick 2017: 198). Daraus ergibt sich die Strategie, dass sich Anarchist*innen in libertär-sozialistischen Flügeln innerhalb sozialer Bewegungen engagieren, um diese nach anarchistischen Organisationsprinzipien und ethischen Werten auszurichten. Dazu lohnt sich ein Blick in einige Quellentexte.

Der Ausgangspunkt für eine sozial-revolutionäre Perspektive ist die anarchistische Staatskritik, in der bspw. Kropotkin sich gegen die staatliche Einmischung in sämtliche Lebensbereiche, gegen Bürokratismus, Staatsverschuldung und Besteuerung, Militarismus, internationale Staatenkonkurrenz und Kriege richtet. Darüber hinaus geht er von einem Legitimationsdefizit des Staates und seiner Funktionsweise zur Aufrechterhaltung der Klassengesellschaft aus (Kropotkin 2021b: 48ff., vgl. Reclus 2013b: 186–201). Statt nach einer »goldenen Mittelstraße« zu suchen, müsse die Notwendigkeit der sozialen Revolution erkannt werden, was eine Vision zur wirtschaftlichen, politischen und moralischen Erneuerung der Gesellschaft voraussetze (Kropotkin 2021e: 54, vgl. Luxemburg 2009: 26–33).[14] Die geteilte Wahrnehmung der starken Begrenztheit

(politischer) Reformen führt im Anarchismus keineswegs zur Ablehnung jeglicher (bürgerlicher) politischer Rechte und Freiheiten, wobei diese kritisch in Frage gestellt werden und nicht auf ihren Bestand vertraut wird:

> »Wir wollen nicht sagen, wie dies manchmal gesagt worden ist, dass die politischen Rechte für uns *gar keinen* Wert haben. Wir wissen recht gut, dass seit den Tagen der Leibeigenschaft und sogar seit dem achtzehnten Jahrhundert gewisse Fortschritte vollbracht worden sind. Der Mann aus dem Volk ist nicht mehr dieses *ganz* rechtlose Geschöpf das er einst war. […] Aber wir wissen zu unterscheiden, und wir sagen, dass es Rechte und Rechte gibt. Es gibt solche, die einen wirkliche greifbaren Wert haben, und solche, die diesen Wert nicht besitzen – und diejenigen, die diese beiden gleichzusetzen versuchen, täuschen nur die Menschen« (Kropotkin 2021e: 66).

Zu betonen sei demnach, dass politische (und auch soziale) Freiheiten und Rechte in der Regel erkämpft wurden und nur Bestand hätten, wenn sie aktiv verteidigt werden. Sei dies nicht der Fall, würden sie faktisch zumeist zugunsten der privilegierten Klassen ausgelegt. Aus Erfahrungen zeige sich, dass sie zügig abgeschafft werden, sollten mit ihnen die privilegierten Klassen oder der Staat selbst bedroht werden (Ebd.: 30ff., vgl. Kropotkin 1973: 78f.). Wahre Freiheit könne es für Anarchist*innen unter der bestehenden Herrschaftsordnung nicht geben, weswegen es gälte, *soziale* Rechte und Freiheiten eigenmächtig – oftmals gegen den Staat – zu erkämpfen und zu etablieren (Kropotkin 2021e: 68f., vgl. Luxemburg 2009: 30f.).

Mit einer vermeintlich radikalen Haltung schießt Peukert über das Ziel hinaus, wenn er davon ausgeht, jegliche Reformen seien abzulehnen, da sie den bestehenden Zustand nur verfestigen könnten (Peukert 1887i). Eine ähnlich grundlegende Kritik am Politikmachen formuliert Goldman, welche den Parteisozialist*innen u.a. vorwirft, dass mit jedem ihrer politischen Erfolge tatsächlich Machtlosigkeit, Apathie und Passivität genährt werden, wobei die sozialistische Bewegung in die »politische Falle«, so zum Beispiel dem

inhalts- und wirkungslosen Streben nach Mehrheiten, getappt sei (Goldman 1911). Dagegen argumentiert Malatesta, welcher meint, der Reformbegriff sei unzulässig missverstanden und diskreditiert worden. Denn »letztendlich geht es immer um Reformen, und der wesentliche Unterschied liegt in der Art der Reform, die man will und den Weg, auf dem man die erstrebte neue Form erreichen zu können glaubt« (Malatesta 1924, vgl. Marcks 2018b). Diese Sichtweise nimmt auch Milstein ein, die schreibt,

> »Anarchismus strebt nach einer Gesellschaft, die Raum für individuelle und kollektive Freiheit schafft. Das kann in der Praxis oft heißen, sich für ›Verbesserungen‹ oder ›Reformen‹ einzusetzen – aber immer nur für solche, die revolutionäre Forderungen implizieren. Es ist nicht einfach, eine ›revolutionäre Politik von Reformen‹ zu betreiben. Es ist nicht einfach, das richtige Gleichgewicht zu finden, vor allem dann nicht, wenn das Ziel weit entfernt scheint. Anarchistische Diskussionen zu Taktik und Strategie drehen sich immer wieder um diese Frage« (Milstein 2013: 36).

Dass das Verhältnis von politischer Reform und sozialer Revolution im Anarchismus nicht eindeutig geklärt ist (bzw. geklärt werden kann) und unter Spannung steht, zeigt sich bspw. daran, dass Cantzen in seiner Beschreibung des Ansatzes einer »Vergesellschaftung des Staates« zum Pol der Reform tendiert, indem er konkrete Vorschläge zur Demokratisierung, Kommunalisierung, Entbürokratisierung und Föderalisierung gesellschaftlicher Institutionen formuliert (Cantzen 1997: 92–95).

Die Unterscheidung des Konzeptes sozialer Revolution von politischer Reform ist maßgeblich eine Folge der Differenzierung von Anarchismus und Sozialdemokratie. Die Organisationsform der Partei und die Teilnahme am Parlamentarismus, welcher oftmals alle anderen Tätigkeiten untergeordnet werden, sind für Anarchist*innen weitgehend uninteressant oder Gegenstand kontinuierlicher Kritik (Rocker 1899, vgl. Reclus 1972: 250f.). Als problematisch erachtet wird der politische Handlungsmodus zu dem Grad, wie die

Sozialdemokratie durch ihre Presse, bürokratischen Organisationen und die Ausgrenzung der eigenen Opposition sich zu einem »Staat im Staate« – eben zu einem »Volksstaat« – entwickelt und also ihre Organisationsform selbst dem Staat entlehnt. Rocker konstatiert: »Sie hat ihre Wähler organisiert, wie der Staat seine Armeen, und wie er die geistige Impotenz zum Prinzip erhoben. Auf dem Wege zur politischen Macht hat sie alles, was ursprünglich an ihr sozialistisch war, zu Grabe getragen, so daß weiter nichts übrigblieb, wie ein verkappter Staatskapitalismus, den sie unter falscher Marke in den Handel brachte« (Rocker 1899). In seinen Memoiren beschreibt der anarcho-syndikalistische Protagonist anschaulich, wie die Spaltungen und Ausschlüsse bei mehreren internationalen Sozialistenkongressen (Brüssel 1891, Erfurt 1891 Zürich 1893, London 1896) zur Erzwingung der parlamentarischen Beteiligung dienten (Rocker 1974: 51–72, 149–164). Ähnlich erfasst Guérin die historische gesellschaftlich-politische Konstellation, welche das Auseinanderdriften der sozialistischen Strömungen beförderte. So erwarben sich die Arbeiter*innen in der Zeit vor der Wende zum 19. Jahrhundert

> »verhältnismäßig rasch politische Rechte und standen dem parlamentarischen Reformismus wieder aufgeschlossener gegenüber. In dieser Situation rissen die reformistischen Stammtischpolitiker der Sozialdemokratie, die auf das allgemeine Wahlrecht versessen waren, und nicht die soziale Revolution, sondern die legale Eroberung des bürgerlichen Staates und die Befriedigung unmittelbarer Forderungen im Augen hatten, die internationale Arbeiterbewegung an sich« (Guérin 1969: 74).

In der Wahrnehmung von libertär-sozialistisch Aktiven versackten die meisten Sozialist*innen als »politische Bewegung« in den Parlamenten (Ebd.: 75), wobei die Trennung der »politischen Aktion« und der »antiparlamentarischen« Strömungen entscheidend von den deutschen Sozialdemokrat*innen forciert wurde (Ebd.: 76f., vgl. Nieuwenhuis 1894, 1985). David Wieck kritisiert dahingehend das Konzept des außerparlamentarischen »dritten Lagers«, der

mit dem Korea-Krieg im Entstehen begriffenen US-amerikanischen pazifischen Bürgerbewegung. Sie bleibe reformistisch, gehe nicht an die Wurzel der Probleme und unterstütze – wider den in der 150-jährigen Geschichte in radikalen sozialen Bewegungen gesammelten Erfahrungen – die Illusion, dass es sinnvoll sei, an bürgerlich-demokratischen Institutionen zu partizipieren. Im Anarchismus ginge es dagegen um ein prinzipielles (ethisches) Agieren, um den als schlecht erkannten Institutionen (und wahrscheinlich ebenfalls Handlungsmodi) zu widerstehen, statt weniger schlimme Übel zu akzeptieren (Wieck 1954).

Eine Verbindung zur Hintergrundannahme der sozialen Evolution zeigt sich bei Souchy, für den eine »revolutionäre Bewegung, die darauf verzichtet, die gesellschaftlichen Verhältnisse auch in ruhigen Zeiten im Sinne der Freiheit und des Fortschritts zu beeinflussen, […] in der evolutionären Epoche ebenso zum Untergang verurteilt [ist], wie eine rein reformistische Bewegung in revolutionären Zeiten, die sich gegen die Revolution erklärt« (Souchy 2010: 42). Problematisch sei nicht jede Reform aus prinzipiellen Gründen, sie sei es allerdings dann, wenn sie dazu diene, die soziale Revolution abzuwehren oder ihre Möglichkeit zu leugnen. Im anarchistischen Sinne solle das

> »gesamte klassenkämpfende Proletariat […] für den Fortschritt und die Freiheit, für die Beseitigung des Privateigentums und die Errichtung einer sozialistischen Gesellschaftsordnung kämpfen und sich dabei aller evolutionären und revolutionären Mittel bedienen. Leider befinden sich die großen Arbeiterorganisationen unter dem Einfluß von Ideen, die *nur* die langsame Entwicklung, *nur* die Evolution, *nur* Reformen anerkennen, dagegen aber Revolutionen verwerfen. Sie haben die Evolution und den Reformismus zu einer Weltanschauung, zu einem System, zu einer Philosophie erhoben und erwarten alles Heil der Arbeiterklasse von der langsamen Umformung der bestehenden Verhältnisse« (Souchy 2010: 40f.).[15]

Um auf den »Revolutionary Evolutionalist« (Marshall 2018: 309) zurückzukommen, reflektiert Kropotkin 1904 über die 25 Jahre zuvor prophezeite – jedoch ausgebliebene –

umfassende Revolution. Er konstatiert, die Arbeiter*innenbewegung sei mittlerweile hoffnungslos, eingehegt und der Sozialismus weithin reformistisch orientiert, wobei der Glaube an eine siegreiche Revolution als Phantasie dargestellt werde. Doch da die Zukunft offen, die historischen Entwicklungen nicht berechenbar seien und die soziale Revolution einen sehr umfangreichen Prozess darstelle, ergäbe es weiterhin Sinn, an diesem Konzept festzuhalten (Kropotkin 1922b: 2). Trotz materieller Kompensation, die durch gesteigerte koloniale Ausbeutung möglich wurde, und trotz gegenrevolutionärer Anstrengungen der Kirchen sei die Revolution nicht »vertagt«. Hoffnung gäbe, dass viele Arbeiter*innen durchaus unzufrieden mit den reformistischen Arbeiter*innenorganisationen seien und die »politischen Prozessionen, die man fälschlich Demonstrationen nennt« (Kropotkin 1922b: 7), satt hätten. Das Gegenmodell liege, laut Graeber, in basisdemokratischen, autonomen und selbstorganisierten Organisationen, die nicht zuletzt ein Mittel darstellten, um Hoffnungen auf radikalen gesellschaftlichen Wandel zu wecken. Nur mit diesen könne gegen einen gigantischen, ökonomisch sinnlosen Apparat an juristischen Einhegungen angekämpft werden, der durch die journalistische Herstellung einer von Alltagserfahrungen abgespaltenen Öffentlichkeit und kulturindustrieller Befriedung Hoffnungslosigkeit produziere (Graeber 2012b: 31f., Graeber 2009: 528f.).

Wie bereits beschrieben richten sich die meisten Anarchist*innen – trotz ihrer bisweilen maximalistischen Forderungen oder romantischen Rhetoriken – keineswegs gegen graduelle Verbesserungen der Lebensbedingungen von ausgebeuteten, unterdrückten und marginalisierten Gruppen und Klassen. Im Gegenteil, jene sind, ähnlich wie in Bezug auf die soziale Evolution, gleichermaßen Voraussetzung wie auch Ergebnis sozial-revolutionärer Umwälzungen. Entscheidend ist, wie *soziale Reformen* zustande kommen; dass sie nicht gewährt, sondern genommen werden; dass sie nicht primär gesetzlich verbrieft, sondern alltagswirklich gelebt werden. Ob graduelle

Transformationsprozesse letztendlich politisch-reformerisch oder sozial-reformierend sind, lässt sich nur anhand von Einzelfällen und nicht pauschal einschätzen und diskutieren. Wenngleich eine Unterscheidung dahingehend häufig nur holzschnittartig geschehen kann, bleibt die anarchistische Kritik am »Reformismus« notwendig, um den eigenen Begriff von sozialer Revolution zu schärfen.

5.2.4 Soziale Revolution als Schlüsselbegriff und Transformationskonzept im Anarchismus

Der Gehalt des anarchistischen Begriffs *soziale Revolution* wurde jeweils in Abgrenzung zu den Vorstellungen von sozialer Evolution, politischer Revolution und politischer Reform entwickelt. Aus der Auseinandersetzung mit ersterer entstanden graswurzelartige Ansätze der experimentellen Selbstorganisation und alternativen Praktiken, die Ablehnung der politischen Revolution mündete u.a. in die Propagierung von Aufstand und Subversion, während mit der Verwerfung der politischen Reform bewegungsanarchistische Strategien hervorgebracht wurden. Mit dem Transformationskonzept *soziale Revolution* werden diese eingeschlossen und auf die umfassende Veränderung der Gesellschaftsform als Ganzes hin ausgerichtet (MEW 1: 408), um damit radikale Veränderungen in verschiedenen gesellschaftlichen Sphären und Dimensionen zu erzielen (Berkman 1928: 49, Beyer 1991: 10, Guérin 1969: 122ff., Wieck 1954). Damit ist das hier umrissene Verständnis von sozialer Revolution unbestritten komplex, in seiner Definition nicht abschließend zu fixieren und daher nicht leicht zu adaptieren. Aus diesem Grund beobachtet Wieck, dass viele »Radikale« wieder in die *Logik politischer Bewegungen* zurückfallen: »Within this same framework we can begin to imagine both the character of a general social transformation, and the vital areas we can work in today. The truth is that very

few people are doing so. But it is also the truth that very few radicals and revolutionists have understood the anarchist idea of social change, and still we watch the energy poured into politicalizing movements« (Wieck 1954).

Obwohl mit ihm zunächst ein grundlegender Reformbedarf wahrgenommen wird, welchem durch Regierungspolitik aus strukturellen Gründen nicht nachgegangen wird (Kropotkin 2021: 42f., Peukert 1887i, vgl. Luxemburg 2009: 29f.), sieht sich häufig alleine das Nachdenken über soziale Revolution dem Vorwurf ausgesetzt, sektiererisch und dogmatisch zu sein (Bookchin 1992: 125). Allerdings ist die Abwehr anarchistischer Transformationsbestrebungen nachvollziehbar. Soziale Revolution ist nicht zu haben ohne Enteignungen und eine Vergesellschaftung des Privateigentums (Kropotkin 2021i: 241., vgl. Kropotkin 2021m: 280ff., Kropotkin 1973: 92, Peukert 1887iii, Peukert 1887j, Proudhon 1963a: 23) bzw. einer starken demokratischen Kontrolle in der selbstverwalteten Wirtschaft (Proudhon 1963b: 123–154, Cornelissen 2015g: 160) in Kombination mit kommunaler Selbstorganisation (Malatesta 2014: 132, Berkman 1928: 55). Die organisatorischen Grundprinzipien dafür wurden durch in der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen sozialistischen Strömungen entwickelt und seit den 1870er Jahren mit Dezentralität, Föderation, Freiwilligkeit und Autonomie benannt (Kropotkin 1922a: XV) sowie an bestimmten ethischen Werten orientiert. Diese werden mit weiteren theoretischen Konzepten wie Kooperation, gemeinschaftlicher Individualität und freier Vereinbarung unterfüttert.

Was sagt diese Konturierung von sozialer Revolution aber über das anarchistische Politikverständnis aus, wenn davon ausgegangen wird, dass eine bloß moralisch aufgeladene Verwerfung oder die aus zynischer Resignation entstehende Abstinenz von Politik dem Problem mit ihr nicht wirklich gerecht wird? Eine Reflexion darüber findet sich in einem von der Wertkritik geprägten Beitrag von Martin Dörnis:

»Die Anti-Politik ist weder revolutionär noch reformerisch. Sie

> demaskiert ›Reform‹ und ›Revolution‹ als Spielarten der Politik. Sie tritt für ein schrittweises, spontanes und unkontrolliertes Ausbrechen aus der Marktwirtschaft und Staatsgesellschaft ein. Sowohl Reform als auch Revolution verblieben bisher in den Grenzen des Bestehenden. Die Anti-Politik jedoch strebt die Überwindung von Markt und Staat an und will diese nicht durch eine ›Selbststeuerung der Gesellschaft‹ sondern durch die bewusste und diskutierte Gestaltung ersetzen. Gesellschaftliche Verhältnisse will sie zum Gegenstand der Diskussion machen« (Dörnis 2002).

Soziale Revolution bedeutet in diesem Sinne also keine Rückkehr zur Politik, nach ihren sich tendenziell verselbständigenden Eskapaden in graswurzelartigen, aufständischen und bewegungsanarchistischen Versuchen, die Gesellschaftsform zu transformieren. Mit der Anti-Politik wird die Überwindung herrschaftsförmiger gesellschaftlicher Verhältnisse insgesamt angestrebt. Doch wird versucht, diese grundlegende Distanz mit sozial-revolutionären Bestrebungen zu überwinden, um (anti-)politisches Handeln in Widersprüchen zu intendieren. Daher kann das Konzept *soziale Revolution* als paradoxer Versuch verstanden werden, die anarchistische Kritik von Staat im engeren und Politik im weiteren Sinne mit der Suche nach alternativen politischen Formen der Selbstorganisation gesellschaftlicher Ordnung zu ermöglichen – eine grundlegende anarchistische Herausforderung, welche erstmals von Anselm Bellegarrique (1850/2017: 58ff.) formuliert wurde. Mit der (anti-)politischen sozialen Revolution wird also das Spannungsverhältnis zwischen libertär-sozialistischer Gesellschaftsform und jegliche Ordnung in Bewegung bringender Anarchie durchdacht und erprobt – wobei jenes sich auch in experimenteller Selbstorganisation, beim Aufstand und in autonomen Bewegungen zeigt.

Wenn mit dem Primat des Politischen gebrochen wird, um der »Falle der Politik« (Goldman 1911) zu entkommen, bedeutet dies dennoch, dass sich für den Anarchismus zumindest in theoretischer Hinsicht eine Leerstelle auftut – welche sich allerdings auch im realen Agieren anarchistischer

Akteur*innen immer wieder zeigt. Und dies hat überzeugende Gründe, denn Politik soll und kann dem hier zugrundeliegenden (ultra-)realistischen, konfliktorientierten und negativ-normativem Verständnis nach eben nicht schöngeredet, sondern kontinuierlich weiter problematisiert werden. Dies schließt aber nicht aus, sich mit dieser fundamentalen Skepsis auf das politische Terrain zu begeben, wenn dies in konkreten Situationen und unter bestimmten Umständen als sinnvoll und zielführend erachtet wird. Mit dem Begriff der sozialen Revolution wird auf diese Leerstelle reagiert, welche durch die grundlegende Kritik und die praktische Verwerfung ihrer Logiken, Handlungsmodi, Organisations- und Aktionsformen entsteht. Historisch diente dabei insbesondere die soziale Bewegung der Rätedemokratie als Referenzpunkt für die Erkämpfung einer *Politik gegen den* Staat (Guérin 1969: 83). Auch wenn diese sozial-revolutionäre Phase des Systemkonflikts relativ kurzweilig war und letztendlich die bürgerliche Republik, die parlamentarische Demokratie und der kapitalistische Staat durchgesetzt wurden, lassen sich gleichermaßen historische Vorläufer für die Suche nach alternativen politischen Formen als auch zeitgenössische soziale Bewegungen finden, in denen diese gegen Widerstände etabliert werden. So ist die Etablierung funktionierender Parallelstrukturen, in denen Aktivitäten in mehreren gesellschaftlichen Sphären entfaltet und unterschiedliche soziale Gruppen zusammengebracht werden, entschiedener Repression ausgeliefert. Dies gilt insbesondere, wo sie mit autonomen und selbstorganisierten sozialen Bewegungen einhergehen und graswurzelartige und aufständische Ansätze einbeziehen. Dass derartige Versuche äußerst prekär sind, zeigt sich darin, dass das Politikmachen in der sozialen Revolution weiterhin hochgradig umstritten ist und fortwährend droht, in anti-politischen Fundamentalismus oder linksradikale Politik umzuschlagen, damit aber jeweils den Anspruch aufzugeben, die Gesellschaftsform grundlegend, umfassend und anhaltend zu verändern.

Um die anarchistische Vorstellung von sozialer Revolution

schärfer herauszuarbeiten, werden nun fünf bedeutende revolutionstheoretische Aspekte untersucht, welche verständlicherweise miteinander verschränkt sind und im Zusammenhang gedacht werden müssen. Hintergrundannahme ist dabei, dass sich darin eine inhärente Paradoxität des Gegenstandes zeigen müsste. Dazu ist allerdings in Erinnerung zu behalten, dass die hier indirekt betrachteten strategischen, ethischen und theoretischen Debatten nicht allein innerhalb anarchistischer Kreise, sondern im gesamten Spektrum des radikalen Sozialismus stattfanden.

5.3 Ambivalenzen in wesentlichen Aspekten des anarchistischen Revolutionsbegriffs

Eingangs habe ich in diesem Kapitel dargestellt, dass der Revolutionsbegriffs selbst hochgradig umkämpft und mit diffusem Bedeutungsgehalt aufgeladen ist. Die damit verbundene Unschärfe lässt sich nicht einfach dadurch auflösen, dass man aus mehreren unterschiedlichen Revolutionsbegriffen einen vermeintlich vorhandenen genuinen Begriff der sozialen Revolution isoliert (→ 5.1). Denn dessen Bedeutung und Verwendung ergibt sich nicht durch die angebliche Klarheit von theoretischen Reflexionen über ihn, sondern durch seine Funktion im alltagsweltlichen, politischen und szene-»aktivistischen« Sprachgebrauch. Dennoch können aus Quellentexten und Debattenbeiträgen wesentliche Merkmale extrahiert werden, die der Revolutionsbegriff allgemein in verschiedenen Strängen des anarchistischen Denkens aufweist und die für ein anarchistisches Transformationskonzept von sozialer Revolution im engeren Sinne gelten können. Die anarchistische Konzeption von sozialer Revolution stellt einen Versuch dar, um der Komplexität und Vielschichtigkeit radikaler und umfassender gesellschaftlicher Transformationsprozesse gerecht zu werden.

Im Kontext dieser Arbeit gehe ich davon aus, dass sich das

paradoxale Politikverständnis in den anarchistischen Vorstellungen zur Gesellschaftstransformation widerspiegelt und die Konzepte von Graswurzelveränderungen, Aufstand und Subversion sowie selbstorganisierter autonomer Bewegungen und schließlich der sozialen Revolution jeweils auf den Politikbegriff zurückwirken. Im Folgenden werde ich den Begriff der sozialen Revolution genauer umreißen, indem ich Ambivalenzen in einigen seiner wesentlichen Aspekte aufzeige und ihre paradoxe Vermittlung darstelle. Anhand der Annahmen über Geschichte und Zeitlichkeit ist die soziale Revolution zwischen (A) *Ereignis* und *Prozess* aufgespannt. Bereits angerissen habe ich das im anarchistischen Revolutionsverständnis verzahnte Verhältnis von (B) *Negation* und *Konstruktion* und jenes zwischen der (C) *transzendenten* und *immanenten* Verortung der Utopie. Weiterhin wird die Herausbildung eines adäquaten Verhältnisses von (D) *Zielen* und *Mitteln* zwischen den Polen der »Heiligung der Mittel« und des Selbstzwecks angestrebt. Nicht zuletzt werden (E) das Spannungsfeld zwischen *Universalität/Homogenität* und *Partikularität/Pluralität* (der Bestrebungen) von revolutionären Subjekten sowie die Aufgaben von Sozialrevolutionär*innen zwischen (F) *Avantgarde* und *Selbstermächtigung* beschrieben. Wie bereits erwähnt liegen die Schwerpunkte der *anarchistischen* Vorstellung von sozialer Revolution jeweils auf den zweiten Pol, d.h. auf Prozesshaftigkeit, Konstruktivität, einer als immanent erachteten Utopie, dem adäquaten Verhältnis von Zielen und Mitteln (das zum Selbstzweck werden kann), der Pluralität partikularer Subjekte und der Betonung ihres selbstermächtigten Handelns.

Die Paradoxie, welche durch das anarchistische Politikverständnis im Konzept von sozialer Revolution eingeschrieben ist, fächert sich damit in weitere Aspekte auf. Diese nachvollzogene theoretische Überlegung weist schließlich auch auf die Paradoxität anarchistischen Denkens insgesamt auf der politisch-philosophischen Ebene hin.

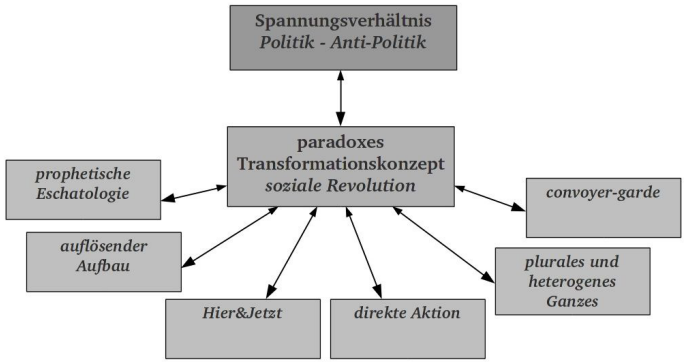


Fig. 15: Auffächerung der Paradoxie anhand von Aspekten der sozialen Revolution

5.3.1 Revolutionäre Zeitlichkeit und Geschichte im Modus der prophetischen Eschatologie

Im anarchistischen Denken sind mehrere geschichtsphilosophische Stränge miteinander verwoben, welche ich an anderer Stelle als *materialistische dialektische Befreiung*, *(r)evolutionäres Fortschreiten*, *mythologisierter eschatologischer Bruch* und *prozesshafte strukturelle Erneuerung* beschrieben habe (Eibisch 2021a). Darin wird die Komplexität des Nachdenkens über Geschichte und Zeit einbezogen und verarbeitet, mit welcher der Begriff Revolution selbst aufgeladen ist. Eine grundlegende Ambivalenz findet sich dahingehend zwischen den Polen von Ereignis- und Prozesshaftigkeit der revolutionären Zeitlichkeit. Eine Auflösung in Richtung eines Verständnisses von Revolution als Ereignis kommt in verkürzten Vorstellungen von politischer Revolution vor, während sich einseitig im Prozess zu verlieren, tendenziell mit sozialer Evolution assoziiert wird, womit ihr revolutionärer Charakter jedoch fallen gelassen wird. Da sich im anarchistischen Denken je nach Strömung, historischer

Phase und Erfahrungshintergrund mehrere geschichtsphilosophische Überlegungen herausgebildet haben, ist es unmöglich, ein anarchistisches Geschichtsverständnis schlechthin herauszukristallisieren, da damit unweigerlich andere Sichtweisen ausgeblendet werden müssten. Zugleich schließen sich unterschiedliche Vorstellungen über die Zeitlichkeit von Gesellschaftstransformation nicht zwangsläufig aus, sondern können miteinander in die Diskussion gebracht werden.

Interessant ist dahingehend insbesondere Berkmans Text, da sich diesem eine Gleichzeitigkeit in der Verwendung von Revolution als konkretes historisches Ereignis wie auch als langfristiger Prozess beobachten lässt (Berkman 1928: 42f.). In seiner Reflexion über den unglücklichen Verlauf der Russischen Revolution zeigt sich, dass in seinen (anarch@-kommunistischen) Überlegungen beides vermittelt wird, als auch, dass die vorherige Betonung des Ereignischarakters in jene der Prozesshaftigkeit übergeht. In revolutionären Phasen selbst sind, seiner Ansicht nach, keine Voraussagen über zukünftige Entwicklungen möglich, da sich Entscheidungen aus praktischen Erfahrungen ergeben müssten (Ebd.: 85). Sozialrevolutionäre Prozesse »geschehen« also nicht nach historischen Notwendigkeiten oder ökonomischen Gesetzmäßigkeiten (Anarchist Federation 2000: 27) und sind daher als zeitlich umrissene *Übergangsphasen* zu verstehen, die zumindest für Gerhard Wartenberg auch eines Minimalprogramms bedürfen (Wartenberg 1928: 36f.). Je besser es in ihr gelingt, die Ketten der sozialen Formen der Vergangenheit zu brechen, »je mehr sie den Kampf gegen Institutionen und nicht gegen Menschen führt, desto fruchtbarer sind ihre Ergebnisse, desto größer der Schritt, den sie in die Zukunft macht«, schreibt Rocker (1952).

Häufig werden Übergangslösungen von Anarchist*innen abgelehnt, sondern sollen die grundlegenden Veränderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse unmittelbar vollzogen werden – ob in Hinblick auf Eigentums-, Geschlechter- oder Naturverhältnisse (Guérin 1969: 127ff.). Dies führt allerdings – wie ebenfalls in anderen radikalen sozialistischen Strömungen –

zu einer Schwachstelle anarchistischer Transformationstheorien (Marcks 2018a). Es gilt im anarchistischen Sinne, begrenzte Verbesserungen herbeizuführen und *zugleich* auf eine direkte Umgestaltung der Gesellschaftsstruktur hinzuwirken, ohne »die Gegenwart der Zukunft oder die Zukunft der Gegenwart zu opfern« (Pouget 2014b: 95). Die präfigurative Veralltäglichung der revolutionären Zeit findet sich insbesondere im anarchistischen Syndikalismus. So wendet sich bspw. Pouget gegen die apokalyptische Hoffnung auf zukünftige Katastrophen und meint, die »Revolution vollzieht sich in jedem Augenblick, heute ebenso wie morgen: sie ist ein ständiger Kampf, eine tägliche Schlacht ohne Rast und Ruh gegen die Mächte der Unterdrückung und Ausbeutung. Ein Rebell ist und als Revolutionär handelt, wer die Rechtmäßigkeit der bestehenden Gesellschaft nicht anerkennt, sondern ihren Untergang betreibt« (Pouget 2014c: 119). Revolution wird damit als Vorgang angesehen, der konkrete Ziele einschließe (Beyer 1991: 23, vgl. Landauer 2013: 133f., Pouget 2014c: 118f.), die stets nur unzulänglich und unvollkommen verwirklicht werden können (Landauer 2013: 133f.). Dahinter steht die Annahme, staatliche Institutionen seien dysfunktional: Sie könnten moderne gesellschaftliche Prozesse nicht sinnvoll regulieren und hätten sich überlebt (Kropotkin 2021b: 47f., vgl. Kropotkin 2021d: 54., Reclus 2013b: 200f.).

Im anarchistischen Denken sind ebenfalls Überlegungen zum *plötzlichen Bruch* vorhanden. Diese lassen sich auch in einigen zeitgenössischen Texten wie bspw. in *Inhabit. Instructions for Autonomy* (Anonym 2018) nachweisen. Sorels Verdienst ist es, diese als affektive Sehnsucht, welche in imaginären Mythen aufgegriffen wird, transparent und damit verhandelbar und gestaltbar zu machen (Sorel 1969: 143, 174). Deswegen steht dieser geschichtsphilosophische Strang nicht jener Vorstellung von Zeitlichkeit entgegen, die sich für weite Teile des anarchistischen Denkens mit Buber als *prophetische Eschatologie* benennen lässt. Damit beschreibt er ein Konzept, in welchem einzelnen Menschen in radikalen gesellschaftlichen

Transformationsprozessen die Entscheidungskompetenz und Handlungsmacht überlassen bleibt (Buber 1950: 24, vgl. Löwy 2021: 84ff.). Diese Vorstellung ist eng mit Benjamins Begriff der *Jetztzeit* verwandt (Benjamin 2010: 105) und schließt an Landauers Geschichtsverständnis an, welches er in seinem Text *Revolution* entfaltet (Landauer 1977). Mit der Herausbildung von (Klassen-)Bewusstsein, der Stärkung des Organisationsgrades und der Verbreitung revolutionärer Taktiken wird die soziale Revolution nicht in der Zukunft, sondern – wenn auch in zaghaften Anfängen – bereits jetzt vollzogen. Graeber beschreibt diesen Vorgang als eine »Umkehrung« früherer Revolutionsvorstellungen in den Praktiken sozial-revolutionärer Bewegungen (Graeber 2012a: 61). So nimmt auch Reclus an: »This profound revolution is not only on the path to fullfillment, but is actually being realized in various places; however, it is pointless to draw attention to the endeavors that seem to us to be closest to our ideal, for their chances of success are greatest if silence continues to protect them, if the clamour of publicity does not disturb their modest beginnings« (Reclus 2013a: 154). Er entfernt sich damit auch bereits vom eindimensionalen Fortschrittsdenken (Ebd.: 139) und geht vom offenen Verlauf gesellschaftlicher Transformationsprozesse aus, welche auch regressiv werden und zu neuer Unterwerfung führen können (Ebd.: 141).

In Anschluss an Kropotkin kann davon ausgegangen werden, dass Deutungen von revolutionärer Geschichte und Zeitlichkeit unmittelbar mit der Bewertung von Handlungsmöglichkeiten bzw. dem Erringen bestimmter Handlungsoptionen verknüpft sind (Kropotkin 2021i: 244). Vereinfacht wäre zu formulieren: Jene, die die Revolution wollen, werden Wege finden, sie zu ermöglichen, wobei dies auch von Bedingungen abhängt, welche außerhalb ihrer Handlungsmacht liegen (vgl. Kropotkin 2021c: 56f.). Das zielbewusste Hinarbeiten auf die soziale Revolution, angeleitet von einem bestimmten *Willen*, ist sorgfältig von der Vorstellung ihrer »Machbarkeit« zu unterscheiden. Es sei nicht zuletzt diese, an der sich Machtkämpfe zwischen verschiedenen Parteien entzündeten,

woran die Gegenrevolution anknüpfe. Aus diesem Grund warnt Rocker vor »professionelle[n] Revolutionäre[n]«, welche in Wirklichkeit »professionelle Totengräber jeder Freiheit, jeder Menschlichkeit und jeder quälenden Sehnsucht der Menschen nach einer besseren Zukunft« seien (Rocker 1952). Die Frage, inwiefern die soziale Revolution sich zum Ereignis des »Umsturz« oder »Kipppunktes« verhält (Peukert 1887viii), wird in der Herangehensweise der prophetischen Eschatologie letztendlich relativiert.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass es zwar kein einheitliches anarchistisches Verständnis von Zeitlichkeit und Geschichte gibt, darin aber auch die Möglichkeit zu sehen ist, diese komplexe Thematik zu erfassen und diskutierbar zu machen. Geschichtsphilosophische Annahmen bilden sich in spezifischen historischen Situationen, aus bestimmten Perspektiven und Erfahrungen heraus. Zeit an sich ist damit relativ und der Fokus darauf zu richten, wie sie verbracht und interpretiert wird. Obgleich sich das Konzept der sozialen Revolution im Anarchismus nicht vollständig vom Ereignischarakter lösen kann, mit dem der Revolutionsbegriff generell aufgeladen ist, wird in ihm jedoch die Prozesshaftigkeit revolutionärer Gesellschaftstransformation betont.

5.3.2 Mit der Negation zur Konstruktion

Ebenso wie der Ereignis- und Prozesscharakter sind im Konzept der sozialen Revolution auch *Negation* und *Konstruktion* eng miteinander verwoben. Dies ist auch unmittelbar verständlich, denn es sind die Strukturen, Logiken und Verfahren der bestehenden Herrschaftsordnung die grundlegende, umfassende und anhaltende Gesellschaftstransformation blockieren und die Entwicklung eines libertären Sozialismus behindern. Im appellativen Schlusswort von Kropotkins *Worte eines Rebellen* schreibt dieser:

> »Wo Alles Allen gehört, da ist kein Diebstahl möglich. ›Nehmt und verschwendet nichts, denn all dies gehört euch, und ihr werdet es brauchen‹. Aber zerstört, unverzüglich, alles, was umgestürzt werden muss, die Gefängnisse und Zuchthäuser, die gegen die Städte gerichteten Forts, und die ungesunden Quartiere, wo ihr so lange eine verpestete Luft geatmet habt. Richtet euch häuslich in den Palästen und herrschaftlichen Häusern ein und macht ein Freudenfeuer aus den Haufen von Ziegeln und verrottetem Holz, die euch als Unterkunft gedient haben. Der Instinkt der Zerstörung, der so natürlich und gerecht ist, weil er gleichzeitig der Instinkt der Erneuerung ist, wird reichlich seine Befriedigung finden. Wie viel alter Kram muss durch Neues ersetzt werden! [vgl. Bakunin 1968: 96] Ist denn nicht alles neu zu schaffen: die Häuser, die Städte, die landwirtschaftlichen und industriellen Arbeitsmittel – mit einem Wort: das gesamte Material der ganzen Gesellschaft« (Kropotkin 2021m: 299f.)?

Im selben Zug hat etwas Neues jedoch keinen Wert für sich genommen, sondern gewinnt seine Qualität in Auseinandersetzung mit dem Alten und zwar in Abgrenzung, wie auch in Bezugnahme auf dieses. So begreift Landauer etwa Nationalismus und Sozialismus als diametral entgegengesetzte Versuche zur Neugründung (moderner) Gesellschaften (Landauer 1977: 104–108). Die Vorstellung des Neuaufbaus der Gesellschaft auf der Grundlage *echter freier Vereinbarungen* lässt sich im anarchistischen Denken bis Proudhon zurückführen, der die Schaffung von Assoziation für Arbeiter*innen thematisierte (Proudhon 2017: 55). Demnach dient auch die soziale Revolution nicht vorrangig zur Überwindung von Kapitalismus und Staat, sondern zur Reorganisation und Neuschaffung der Gesellschaft (Kropotkin 1922a: XVI). Auch für Rocker ist die Schaffung von Neuem weit wichtiger als die Zerstörung des Alten (Rocker 1934). Nur ein Bruchteil der sozialen Revolution besteht in der Zerstörung im Verhältnis zur weltweit zu vollziehenden Neuschaffung von gesellschaftlichen Institutionen und Beziehungen (Anarchist Federation 2000: 5). Und für Berkman ist die Wahrheit,

> »daß Revolutionen in modernen Zeiten nicht mehr auf Barrikaden ausgefochten werden. Diese gehören der Vergangenheit an. Die

> soziale Revolution ist eine ganz anders geartete und viel wesentlichere Sache: Sie schließt eine Neuorganisation des gesamten gesellschaftlichen Lebens ein. […] Natürlich müssen die auf dem Weg zur sozialen Neugestaltung stehenden Hindernisse beseitigt werden. Dazu ist zu sagen, daß die Mittel für diesen Neuaufbau durch die Massen aufgebracht werden müssen. Diese Mittel befinden sich gegenwärtig in den Händen der Regierung und des Kapitalismus, und diese werden sich jedem Versuch widersetzen, ihnen ihre Macht und ihren Besitz wegzunehmen« (Berkman 1928: 45).

Doch auch wenn Anarchist*innen die Verwirklichung von Formen *gemeinschaftlicher Individualität* (Ritter 1980) im selben Zuge zur Veränderung gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse anstreben (→ 4.3.4), wenn »Rocker, Mühsam, Kropotkin und Malatesta […] ebenso entschieden wie die Notwendigkeit einer Revolution die Vorbereitung der neuen nachrevolutionären Gesellschaft in der bestehenden« (Cantzen 1997: 232) betonen, kann der Übergang nicht ohne negierende Gewalt vollzogen werden. Es ist müßig, Negation anhand der Frage nach Zerstörung zu diskutieren, da sie zugleich weniger und mehr umfasst. Dennoch werden gerade anhand der Gewaltfrage die Konturen des Verhältnisses zur Konstruktion deutlich. Zwar gibt es auch dezidiert gewaltfreie Strömungen, die ihren Standpunkt begründet aus ihrem Weltbild ableiten, doch es wäre unzulässig den Anarchismus von dem Vorwurf der Rechtfertigung von Gewaltanwendung unter bestimmten Umständen freizusprechen. Nur ist die Negation der bestehenden Herrschaftsordnung viel umfassender zu denken, als der eine oder andere Sabotageakt oder eine eskalierende Demonstration. Tatsächlich geht es lediglich in einem Bruchteil anarchistischer Schriften, Debatten und Praktiken um gewaltsame Aktivitäten. Berkman wendet sich daher vehement gegen das negative Image des Anarchismus und konstatiert,

> »der Durchschnittsmensch und zu oft sogar der Revolutionär reden gedankenlos von der Revolution als etwas, das ausschließlich im physikalischen Sinne des Wortes zerstörerisch wirkt. Diese Ansicht ist falsch und gefährlich. Je eher wir sie loswerden desto besser.

> Eine Revolution und insbesondere die soziale Revolution ist nicht Zerstörung sondern Konstruktion. Das kann nicht oft genug betont werden, und wenn wir das nicht klar erkennen, dann wird die Revolution nur zerstörerisch bleiben und damit immer ein Fehlschlag sein« (Berkman 1928: 46).

In jedem Fall kann für das Transformationskonzept *soziale Revolution* festgestellt werden, dass ihre konstruktive Seite weit überwiegt (Loick 2017: 202). Dies leitet sich auch aus einer Kritik am Marxismus ab, an welchem Karl Korsch 1912 bemängelte, dass dieser mit dem Anti-Kapitalismus allein die »negative Seite« des Sozialismus in den Vordergrund stelle (Marcks 2018b). Umso verwunderlicher ist daher die Unterstellung, der Anarchismus setze vor allem auf die »negativ-kritisierende« und »zerstörerische Seite des revolutionären Prozesses, auf die Negierung der bestehenden Gesellschaft« (Batalow 1975: 24f.), wie sie bspw. Eduard Batalow übt. Erklärbar wird sie durch die abweichende Annahme über die Totalität der Gesellschaftsform. Im Anarchismus werden die bestehenden herrschaftlichen Strukturen und Beziehungen vollständig negiert, *weil* mit ihm konstruktiv davon ausgegangen wird, dass das Neue bereits vorhanden ist, welches an ihre Stelle treten soll (Graeber 2009b: 245). Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass Kropotkin, dazu auffordert, mit der »Anwendung der sozialistischen Prinzipien zu beginnen […] [und] die neuen Formen einer Gesellschaft, in welcher die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen als auch der Klassen zur Unmöglichkeit geworden« (Kropotkin 1922a: XVI), *auszuarbeiten*. Dies könne nur durch die sozial-revolutionären Subjekte selbst geschehen: »Diese Ausarbeitung neuer Gesellschaftsformen kann nur durch die kollektive Arbeit der Massen erfolgen. Um der immensen Vielfalt an Bedingungen und Bedürfnissen nachzukommen, die am Tage nach der Beseitigung des Privateigentums entstehen werden, bedarf es der Geschmeidigkeit des Kollektivgeistes des ganzen Landes« (Kropotkin 2021i: 242).

Dafür werden die Grundlagen in der »schöpferische[n]

Betätigung des Volkes« gesehen, wie sich Rocker (2010) ausdrückt. Arbeiter- und Gemeinderäte könnten einerseits die Keimformen der neuen Gesellschaft bilden, stellten andererseits aber auch die Ausgangsbasen für die im sozial-revolutionären Prozess erforderlichen Entscheidungsprozesse dar (Anarchist Federation 2000: 14). Festgehalten werden kann, dass im Anarchismus verschiedene Strukturen der Selbstverwaltung, Wirtschafts-, Wohn-, Konsum- und Verwaltungsföderationen geschaffen und theoretisiert wurden (Marcks 2018b). Sobald Wege eingeschlagen würden, um die gesellschaftlichen Verhältnisse neu zu gestalten, stießen diese schnell auf Grenzen, die im anarchistischen Denken wiederum Beleg dafür seien, dass es vollständig neuer gesellschaftlicher Grundlagen bedürfe. Zwar sei es unter den vorgegebenen Bedingungen möglich, solidarische Beziehungen einzurichten und auszubauen und die »Notwendigkeit, unsere Beziehungen nach diesem – so großartigen und einfachen – Grundsatz neu zu gestalten, wird von Tag zu Tag deutlicher empfunden. Aber nichts kann geschehen, nichts wird geschehen in dieser Richtung, so lange Ausbeutung und Herrschaft, Scheinheiligkeit und Sophisterei die Grundlagen unserer gesellschaftlichen Organisation bleiben« (Kropotkin 2021c: 56). Man könnte von einem auflösenden Abbau sprechen, welcher den Transformationsansatz der sozialen Revolution kennzeichnen soll und daher mit *Konfrontation* verbunden ist. Damit zeigt sich, dass das ambivalente Verhältnis von Negation und Konstruktion mit der Debatte um Immanenz und Transzendenz verknüpft ist.

5.3.3 Die Immanenz der Utopie und ihr transzendierender Überschuss

Stärker als bei der geschichtsphilosophischen Debatte und der Frage nach der (De-)Konstruktivität der sozialen Revolution, ist die polarisierende Entgegensetzung von *Immanenz* und

Transzendenz der Utopie konstruiert. Denn wenn utopische Sehnsüchte keine Wirkung auf die Ausgestaltung von gesellschaftstransformatorischen Projekten hätten, bräuchten sie im vorliegenden Fall gar nicht diskutiert werden, sondern wären nichts mehr als ein Literaturgenre. Graswurzelansätze wären dann lediglich biedermeierische Selbstbeschäftigung, Aufstände allein von Rachebedürfnissen getrieben und autonome Bewegungen nicht mehr als eine aktionistische Suche nach Selbstwirksamkeit unter bedrückend festen Umständen. Doch wie auch die soziale Revolution verstehe ich sie hier als ernstzunehmende Überlegungen, wie die bestehende Gesellschaftsform grundlegend, umfassend und anhaltend umgestaltet werden kann. In diesem Sinne sind utopische Projektionen gleichermaßen Ausdruck dieses (mehr oder weniger und auf spezifische Weise ausgeprägten) revolutionären Begehrens (Adamczak 2017: 28f., 43ff.), als auch Vision und damit Wegweiser dahin, wie die Dinge anders werden können. Mit Landauer ist Utopie damit immer auch Abstraktion, wurzelt jedoch als Verdrängtes und Imaginäres nichtsdestoweniger in der realen Erfahrung von Menschen, setzt sich untergründig in der geschichtlichen Entwicklung fort, verdichtet sich an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten bzw. bricht in ihnen hervor (Landauer 1977: 12–15). Auch andere politisch-weltanschauliche Strömungen weisen damit utopischen Gehalt auf, welcher sie orientiert und motiviert, gleichwohl wird der Anarchismus aufgrund seiner Radikalität und sozial-revolutionären Ansprüche besonders mit Utopie assoziiert. Diese wird allerdings größtenteils *immanent* und *konkret* verstanden, weswegen Loick zusammenfasst: »Die Merkmale der neuen Gesellschaft ergeben sich nicht […] aus der ›bestimmten Negation‹ des Bestehenden, sondern umgekehrt ergibt sich die Kritik am Bestehenden aus der Demonstration der Überlegenheit anarchistischer und kommunistischer Praktiken« (Loick 2017: 203, vgl. Anarchist Federation 2000: 13). Marcks führt diesen *immanenten Ansatz mit einem Hauch von Transzendenz* weiter aus:

> »Die neue Gesellschaft in der Schale der alten aufzubauen, bedeutet daher in der syndikalistischen Logik nicht, das Neue im Bestehenden zu suchen und auszubauen, sondern etwas Neues zu *konstruieren* und im Bestehenden Anknüpfungspunkte zu finden, aus denen es Ressourcen schöpfen kann. […] Es bedeutet, aus den Verhältnissen heraus zu agieren, ohne allein auf sie zu bauen. Man bleibt mit einem Bein in der Realität verhaftet und zweigt sich aus dieser die dynamischen Potenziale ab, um dem Aufbau von Gegenmacht Schwung zu verleihen. Und diese Potenziale wohnen in den Widersprüchen der Realität. Sie bieten Gelegenheit für Kämpfe, über die sich Menschen für alternative Strukturen interessieren und an sie anbinden lassen, um die Keimform zu nähren« (Marcks 2018b).

Diese Herangehensweise wird möglich, weil im anarchistischen Transformationsverständnis davon ausgegangen wird, dass die erstrebenswerten Institutionen und Beziehungen nicht aus den herrschaftlichen wie staatlichen, kapitalistischen, patriarchalen usw. Formen herauswachsen, sondern *parallel zu und jenseits von diesen* bereits vorhanden sind und ausgedehnt werden können. Auch Graeber vertritt diese Ansicht und offenbart damit, wie stark er sich speziell in die Tradition Kropotkins stellt. Er schreibt, wir wären alle »already communists when working on a common project, all already anarchists when we solve problems without recourse to lawyer or police, all revolutionaries when we make something genuinely new« (Graeber 2012b: 38). Dass der Kapitalismus total wäre, hält Graeber zudem für eine beschränkte Sichtweise (Graeber 2012c: 98f.). Wieck beschreibt, dass Anarchist*innen und revolutionäre Sozialist*innen des 19. Jahrhunderts darin übereinstimmten, »that the future society already existed: that there was merely a class of rulers, owners and priests to clear out and disperse, the government to nullify […] and the revolution was made. Revolutionists sought to stir people to resist and rise up, they strove to release the underlying, suppressed […] solidarity« (Wieck 1954). Inzwischen hätten sich die gesellschaftlich-politischen Bedingungen verändert, da die Weiterentwicklung des Kapitalismus zur Zerstörung und Fragmentierung von Gemeinschaften führte. Daraus kann

entweder gefolgert werden, dass doch die Staatsmacht in Dienst genommen werden müsste, um sozialistische Verhältnisse einzurichten, *oder* dass Befreiungsprozesse auch von den gegebenen Bedingungen aus angestoßen werden könnten (Ebd.).[16] Somit wird im Anarchismus eine Wechselbeziehung zwischen der Veränderung von Denkformen und Verhaltensweisen und der Veränderung der materiellen Bedingungen, welche diese ermöglichen und hervorbringen, angenommen:

> »Es sind die Menschen, die etwas arrangieren und sie handeln in Übereinstimmung mit ihrer Einstellung zu und ihrem Verständnis für die Dinge. Neue Situationen und veränderte Bedingungen lassen uns andersartig fühlen, denken und handeln. Aber die neuen Bedingungen selbst können nur als Ergebnis neuer Gefühle und Ideen zustandekommen. Die soziale Revolution ist solch eine neue Bedingung. Wir müssen anders denken lernen, bevor die Revolution kommen kann. Nur das ermöglicht die Revolution« (Berkman 1928: 47).

Anderes Denken, Empfinden und Handeln sei – so Berkman weiter – mit anderen, bereits vorhandenen Werten verknüpft – nämlich mit Solidarität, Gemeinschaftlichkeit und Kooperation. Indem wir »das lernen, werden wir in den Geist der echten Freiheit und Solidarität hineinwachsen und erfahren, daß der freie Zusammenschluß die Seele jeder Errungenschaft ist. Wir werden dann erkennen, daß die soziale Revolution die Frucht von Kooperation, solidarischem Handeln und gemeinsamem Einsatz ist« (Ebd.). Doch das, was laut Berkman erkannt werden wird, sind keine sozialen Tatsachen, die sich einfach empirisch feststellen ließen. Wie plausibel sie auch immer aus realen Erfahrungen in einer beschreibbaren Wirklichkeit abgeleitet sein mögen, schwingt in dieser Vorstellung ein Vertrauensvorschuss, eine projizierte Hoffnung mit. Aus diesem Grund beinhaltet das anarchistische Utopieverständnis dennoch einen transzendierenden Überschuss oder würde sich sonst in einen reinen Pragmatismus auflösen, mit dem das Transformationskonzept *soziale Revolution* jedoch nicht

hinreichend erklärt werden könnte.

5.3.4 Ein adäquates Verhältnis von Zielen und Mitteln

Das Konzept der Präfiguration ist im anarchistischen Begriff von sozialer Revolution ebenfalls mit Debatten um das Verhältnis von Methoden und Zielen verknüpft. Diese hat im anarchistischen Denken einen hohen Stellenwert, weil angestrebt wird, dass zwischen ihnen eine weitgehende Entsprechung herzustellen ist, um libertär-sozialistische Formen bereits im Hier & Jetzt vorwegzunehmen und damit perspektivisch immer umfänglicher zu verwirklichen und auszuweiten. In der starken Betonung zeigt sich allerdings ebenfalls, dass dieser Anspruch in der widersprüchlichen und komplexen Wirklichkeit nie vollständig umgesetzt werden kann – was den Anspruch selbst aber nicht schlechter macht und darüber hinaus darauf verweist, dass es die Bedingungen, unter denen gehandelt werden kann, sozial-revolutionär zu verändern gilt. Insofern stellt sich das darin verortete Problem analog zu jenem des Spannungsfeldes zwischen Politik und Anti-Politik dar. Damit werden zugespitzt in der Politik – dem hier angelegten Verständnis nach – die Mittel mit den Zwecken geheiligt, während mit der Anti-Politik das Anliegen verbunden ist, dass die Mittel als Selbstzweck fungieren könnten. Darüber hinaus werden in der Debatte die angestrebten Ziele diskutiert, denn jene können und sollen sich auch auf den gegangenen sozial-revolutionären Wegen verändern. Umso mehr wird damit das Set an ethischen Werten, Organisationsprinzipien und theoretischen Konzepten verständlich, welches zur flexiblen Orientierung in unsicheren und offenen Entwicklungen dient. Stärker als in aufständischen/subversiven oder graswurzelartigen Transformationsansätzen ist in das Konzept der sozialen Revolution ein permanenter Vermittlungsprozess zwischen Methoden und Zwecken, zwischen Mitteln und Zielen,

eingeschrieben.

Das kommt bspw. bei Berkman zum Ausdruck, der schreibt,

> »die soziale Revolution [darf] nicht mit Anarchie […] [verwechselt werden]. Die Revolution ist in einigen Phasen ein gewaltsamer Umbruch; die Anarchie ist ein sozialer Zustand der Freiheit und des Friedens. Die Revolution ist nur das Mittel, um die Anarchie herbeizuführen, aber nicht die Anarchie selbst. Sie soll der Anarchie den Weg ebnen und die Bedingungen schaffen, die ein freies Leben ermöglichen. Aber damit sie ihr Ziel erreicht, muß die Revolution mit dem Geist und den Ideen des Anarchismus erfüllt und geleitet werden. Dem Vorhaben müssen die Mittel entsprechen, genauso wie das von Ihnen benutzte Werkzeug für die ausführende Arbeit geeignet sein muß. Das heißt, die soziale Revolution muß nach Methoden und Ziel anarchistisch sein« (Berkman 1928: 86).

Zur Annäherung an die Bestrebung, Methoden und Ziele anarchistisch zu gestalten, wurde das Konzept der *direkten Aktion* entwickelt. Nach Pouget bedeutet sie, »dass die Arbeiterklasse in ihrem ständigen Aufbegehren gegen die bestehende Ordnung nichts von Außenstehenden, von ihr äußerlichen Mächten oder Kräften erwartet, sondern dass sie ihre eigenen Kampfbedingungen erzeugt, ihre Aktionsmittel aus sich selbst schöpft« (Pouget 2014d: 137). Mir ihr wird »versucht, die kapitalistische Produktionsweise direkt zu attackieren, um sie zu verändern, den Unternehmer zu beseitigen und dadurch seine Souveränität am Arbeitsplatz zu erreichen – die wesentliche Voraussetzung für den Genuss realer Freiheit« (Ebd.). So entpuppt sich die direkte Aktion »als authentische Verkörperung des Freiheitsprinzips, seine Verwirklichung in den Massen […]. Das ruiniert den Geist der Unterwerfung und des Sichfügens, der die Einzelnen lähmt und zu willigen Sklaven macht, und befördert den Geist der Revolte, der die menschlichen Gesellschaften beflügelt« (Ebd.: 137f.) Und weiter: »Jeder wird dazu ermuntert, selber Hand anzulegen, die gesellschaftlichen Zumutungen nicht länger passiv als unabwendbares Schicksal zu ertragen. Die direkte Aktion durchbricht den Kreis der Wunder […] und verweigert sich dem Glauben an jegliche Art von ›Vorsehung‹. Sie

proklamiert die praktische Umsetzung der Devise: das Heil liegt in uns selbst!« (Ebd.: 140).

Rocker schreibt ferner, direkte Aktionen dienten dazu, den verschiedenen Kämpfen gegen Staat und Kapitalismus eine »tiefere soziale Bedeutung zu verleihen, die Initiative der Massen zu entwickeln und ihre Verantwortlichkeitsgefühl zu stärken« (Rocker 1899). In jedem Fall ist der Anspruch, Ziele und Mittel zu vereinbaren, ein anarchistischer Grundsatz, konstatiert auch Graeber (2007a: 305). Kastner wählt dafür die Formulierung: »Politik im libertären Sinne bedeutet, die Differenz zwischen den auf die Allgemeinheit gerichteten Zielen und den konkreten Mitteln zu deren Durchsetzung nicht entstehen zu lassen bzw. möglichst gering zu halten (Kastner 2000: 217). Marcks zufolge räume der Syndikalismus der *agency* der Arbeiterbewegung große Bedeutung ein (Marcks 2018b). Diese Überlegungen überschneiden sich auch mit den vorherigen zum präfigurativen Handeln. Somit wird auch verständlich, warum im anarchistischen Denken ein Zwei-Phasen-Modell abgelehnt wird und sich nicht für zukünftige Bestrebungen aufgeopfert, sondern das eigene Lebensumfeld unmittelbar verändert werden soll (Loick 2017: 204), was zur bekannten Leerstelle bei der Theoretisierung des Übergangs in sozialen Revolutionen führt. Mit der Ziel-Mittel-Diskussion wird auch begründet, warum parlamentarische Politik abgelehnt wird, die Kropotkin als Mittel der Einhegung, Befriedung und herrschaftsförmigen Interessensvermittlung in einer durch Zwang integrierten antagonistischen Gesellschaftsordnung begreift (Kropotkin 2021e: 66f.). Statt sich beschwichtigend herauszureden, betont Reclus deswegen, dass sich die soziale Revolution sehr wohl gegen Religion, Staat und Eigentum richte (Reclus 2013a: 144). Was die Anwendung von Methoden insgesamt angeht, ist deren Legitimität, Sinnhaftigkeit und Effektivität allerdings am konkreten Fall in der jeweiligen Situation zu beurteilen. Jedenfalls ist es gerade die Praktizierung direkter Aktionen, welche für die *Radikalität* anarchistischer Bestrebungen spricht. Gleichwohl bedarf es dafür der Herausarbeitung einer gemeinsamen Grundlage, um

die soziale Revolution möglich zu machen. So schreibt Peukert, Anarchist*innen hätten »da selbstverständlich nicht die utopische Meinung, als könne die ganze Masse der Proletarier für ein zum Voraus ausgeklügeltes Gesellschaftssystem gewonnen und begeistert werden; oder mit anderen Worten, unter einen einzigen Parteihut gebracht werden« (Peukert 1887ii). Dies führt zum Thema der Heterogenität und Pluralität sozial-revolutionärer Subjekte.

5.3.5 Ein plurales Ganzes der revolutionären Subjekte

In der deutschsprachigen Linken wurde seit 2018 eine Debatte zum vermeintlichen Gegensatz zwischen »Klassenpolitik« und »Identitätspolitik« geführt. Abgesehen davon, dass diese Gegenüberstellung aus historischen und strategischen Gründen nicht stichhaltig ist, zeichnet sich dahinter für den vorliegenden Kontext ein Spannungsverhältnis zwischen der angenommenen *Universalität* und der *Partikularität* revolutionärer Subjekte ab. Aus anarchistischer Sicht besteht die sozial-revolutionäre Tätigkeit darin, dieses zu vermitteln, indem die heterogenen sozialen Gruppen, die auf verschiedene Weisen von Ausbeutung, Unterdrückung, Marginalisierung und Entfremdung betroffen sind, aufeinander bezogen werden. Im Verständnis und der Anerkennung ihrer Differenzen sollen gemeinsame Kämpfe für eine libertär-sozialistische Gesellschaftsform geführt werden. Damit werden sozialstrukturelle Positionen und daraus hervorgehende Interessen mit kulturellen und subjektiven Faktoren, die sozial-revolutionäre Einstellungen und Potenziale bedingen, verbunden. Anders als emanzipatorische Kämpfe um die partikulare Emanzipation bestimmter Gruppen oder für spezifische Anliegen, wie sie häufig im Fokus von autonomen Bewegungen stehen, wird das Transformationskonzept der sozialen Revolution vor die immense Herausforderung gestellt,

diese zusammenzuführen und damit *zu universalisieren*. Gleichwohl sollen die Differenzen zwischen den beteiligten Akteur*innen nicht verwischt, sondern im Gegenteil als unterschiedliche Perspektiven und damit verbundene Fähigkeiten begrüßt werden. Ausgangspunkt dafür ist die Herausarbeitung eines Antagonismus zur Herrschaftsordnung, unter dem sich radikale Minderheiten (Goldman 2013b, vgl. Kropotkin 2021g, Most 2006Bu: 163, Pouget 2014a: 68f.) versammeln können. Weil keine Homogenität der revolutionären Subjekte angenommen wird, sondern diese immer als heterogen angesehen werden, bedeutet dies ganz praktisch, eine gemeinsame Sprache zu finden und geteilte Erfahrungshintergründe zu schaffen.

Historisch betrachtet wurde das revolutionäre Subjekt im Anarchismus als *Volk* bezeichnet. Darunter ist zunächst der »vierte« Stand zu verstehen, welcher mit der Bauernschaft, den Handwerker*innen und Tagelöhner*innen den überwiegenden Teil der Bevölkerung umfasste. Zu unterscheiden ist dieser sozialstrukturelle oder sozialistische Volksbegriff – wie er heute noch stärker in der englisch- und spanischsprachigen Verwendung von *people* und *pueblo* enthalten ist – vom republikanischen (in welchem die Zugehörigkeit an der Staatsbürgerschaft festgemacht wird) und vom ethnischen/völkischen Verständnis (in welchem von einer mystifizierten genetischen Verwandtschaft und schicksalshaften Geschichte ausgegangen wird). Damit ist bereits angedeutet, dass die Träger*innen der sozialen Revolution verschiedenen sozialen Gruppen entstammen und nicht etwa vorrangig im Industrieproletariat verortet werden. Mit Entwicklung des kommunistischen und syndikalistischen Anarchismus ab den 1870er Jahren wurde die Verwendung des Begriffs *Volk* zunehmend durch jenen des *Proletariats* ersetzt. Doch auch in diesem Verständnis blieb die Vorstellung erhalten, dass sozialrevolutionären Subjekte heterogen und plural sind. Dieser Thematik widmet sich Bookchin ausführlicher, der schreibt, es wären diese »vorkapitalistischen Kulturen, mit ihren naturverbundenen Rhythmen und Werten, [welche sie] in die

industriellen Städte mitbrachten, […] zur Erklärung des Charakters ihrer Unzufriedenheit und Militanz von ausschlaggebender Bedeutung. Die Arbeiterklasse des traditionellen Industriekapitalismus, selbst noch in den zwanziger und dreißiger Jahren in Amerika und Europa, bestand nicht aus ›althergebrachten‹ Proletariern« (Bookchin 1992: 127). Dies bedeutet, dass das »Proletariat des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts […] ein ganz besonderes soziales Gewächs [war]. Diese Menschen waren *déclassé* im Denken, spontan in der lebendigen Naturwüchsigkeit ihres Verhaltens, erbittert über den Verlust ihrer Autonomie und von den Werten eines verlorengegangenen Handwerkertums, einer Liebe zum Land und der Solidarität der Gemeinschaft geformt« (Ebd.: 128). Deswegen bestand im Unterschied zu marxistischen Strömungen auch eine stärkere Bezugnahme sowohl auf das Kleinbürgertum als auch auf das von Marx abwertend so bezeichnete »Lumpenproletariat« (Bescherer 2013).

In Abgrenzung dazu brachten die Individualanarchist*innen eine generelle Kritik an Kollektivsubjekten, ihrer politischen Anrufung, Organisierung und Vertretung hervor. Die »Masse« ist dieser Vorstellung nach als diffuses, zu agitierendes oder zu verwaltendes Subjekt. Sie ist unbewusst, lethargisch und in der modernen Massengesellschaft Teil des Problems (Stirner 2008: 127–167). Wenngleich diese Kritik verständlicherweise zur Abwendung von sozial-revolutionären Bestrebungen insgesamt führt und z.B. bei Stirner in die *Empörung* mündet (Ebd.: 119, 176, 257–267, 354), findet sie im Rahmen anarchistischer Debatten dennoch indirekt Eingang in Überlegungen danach, wer emanzipatorische Kämpfe mit welchem Anliegen austrägt (Goldman 1969). So sind auch sozial-revolutionäre anarchistische Projekte nicht davor gefeit, das eigentliche Ziel der Emanzipation – nämlich die Bedingungen zu schaffen, dass sich alle Einzelnen selbst bestimmen und ihre Leben selbst gestalten können – aus den Augen zu verlieren. Darüber hinaus werden mit der individual-anarchistischen Sichtweise die subjektiven Faktoren betont, welche Menschen motivieren, sich in einem sozial-revolutionären Projekt zu engagieren.

Sozial-revolutionäre Projekte können weder aus sozial-strukturellen, noch aus kulturellen oder subjektiven Faktoren alleine formiert werden – was es braucht, ist ihre jeweilige Bezugnahme aufeinander und die Verständigung unterschiedlicher sozialer Gruppen und Milieus durch gemeinsame Erfahrungskontexte. Als stets herzustellendes, inklusives und fluides Subjekt kann daher heute auch auf die Arbeiter*innenklasse Bezug genommen werden (Anarchist Federation 2000: 12f.), wobei dies des aktiven Handelns von Menschen bedarf (Berkman 1928: 48f., vgl. Marcuse 1973: 14). Das anarchistische Verständnis von sozialer Revolution wurde in Abgrenzung zur Sozialdemokratie herausgebildet, deren Vertreter*innen den Arbeiter*innen selbst oftmals die Handlungsfähigkeit und -kompetenz absprachen, wie Rocker scharf kritisiert (Rocker 1974: 55). Zugleich besteht seit den 1960er Jahren eine grundlegende Kritik an der Integration der Arbeiter*innenklasse durch materielle Kompensation, ihre politische Einhegung und mediale Ablenkung. Mit der zunehmenden Formierung z.B. der Subjekte von People of Color, Frauen und die Aktiven in Friedens- und Anti-Atom-Bewegungen in den Neuen sozialen Bewegungen, wurden Debatten über die Pluralität sozial-revolutionärer Subjekte ausgiebig geführt (Bookchin 1992: 129, vgl. Marcuse 1973: 11ff.). Selbstverständlich ist hierbei auch die globale Dimension der internationalen Ungleichheit mitzubedenken, wie es insbesondere in der Alter-Globalisierungsbewegung getan wurde. Unter aktuellen sozial-strukturellen Bedingungen und einer weitgehenden Verbreitung der liberalen Individualisierung, erscheint die Partikularität von potenziell sozial-revolutionären Subjekten ebenso deutlich zu sein, wie die Notwendigkeit ihrer Universalisierung in (anti-)politischer Hinsicht. In einem sozial-revolutionären Bündnis kann eine Homogenität der Interessen, Einstellungen oder Bestrebungen nicht vorausgesetzt werden, und dennoch ist es erforderlich, für diese Pluralität gemeinsame Grundlagen herauszubilden. Letztendlich stellt sich die Frage danach, wie individuelle, partikulare und gesamtgesellschaftliche *Emanzipation*

aufeinander bezogen werden kann.

5.3.6 Die Aufgaben der Sozial-Revolutionär*innen

Mit der Heterogenität eines potenziell sozial-revolutionären Projektes verknüpft ist auch die Kluft zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen, denen ein objektiver Bedarf an Emanzipation unterstellt werden kann und jenen, die vorrangig aus ethischer und ideologischer Überzeugung aktiv werden (Graeber 2009b: 236–279). Holzschnittartig werden Erstere als materiell arm und schlecht ausgebildet, politisch unterdrückt, aufgrund ihrer Herkunft, Sprache, ihres Aussehens, Geschlechts, Begehrens diskriminiert oder anderweitig marginalisiert angesehen. Letztere verfügen dagegen über entsprechende Bildungszugänge, die Zeit, sich zu organisieren und ein kritisches Bewusstsein zu entwickeln, die Privilegien, um sich kritisch äußern und sich in alternativen Lebensweisen auszuprobieren zu können. Damit verbunden sind soziale Zugänge zu (anti-)politischen Szenen, in denen spezifisches Wissen, Sprachen, Praktiken und Habitusformen ausgeprägt und tradiert werden. Diese wiederum sind auch an materielle Voraussetzungen gekoppelt und entscheidend für die Zugehörigkeit zu Kreisen, in denen (anti-)politisch – also strategisch, intentional, langfristig – gehandelt werden kann. In der Realität sind die Grenzen zwischen beiden Lagern fließend. Es darf den sich emanzipierende Teilen der Bevölkerung nicht abgesprochen werden, eigene Einstellungen und Erfahrungen mitzubringen und sich aus schierer Notwendigkeit zu organisieren und zu engagieren. Jene, die objektiv stark unter den Bedingungen und Folgen einer Herrschaftsordnung leiden, werden von Anarchist*innen nicht als bloße Opfer adressiert. Umgekehrt sind die bewussteren und organisierteren Gruppen nicht ausschließlich privilegiert, sondern können ebenfalls prekär leben oder Ausgrenzung erfahren. Dennoch bestätigt

sich diese archetypische Trennung immer wieder, was sich auch an fortwährenden Debatten darüber zeigt, dass die »linke Szene« in der BRD sehr *weiß*, gebildet oder »klassistisch« sei. Diese Kluft wird sprachlich durch die Bezeichnung des »Aktivismus«/der »Aktivist*innen« zementiert, wie sie gleichermaßen im medialen Diskurs als auch vermittels der NGOisierung von Basisbewegungen durchgesetzt wurde. In den Kategorien der sozialen Revolution ist damit ein Spannungsfeld zwischen *Selbstermächtigung* und *Avantgarde* festzustellen. Auch anarchistische Akteur*innen können sich aus diesem aufgrund der vielfachen gesellschaftlichen Teilungen nicht einfach herausnehmen – zumindest nicht, wenn sie (anti-)politisch denken.

Graebers Ansicht nach tendierten »revolutionary coalitions […] to consist of an alliance between a society's least alienated and its most oppressed. And this is less elitist a formulation than it might sound, because it also seems to be the case that actual revolutions tend to occur when these two categories come to overlap« (Graeber 2007a: 310). Statt des häufig anzutreffenden schlechten Gewissens, welches post-bürgerliche »Aktivist*innen« hinsichtlich ihrer Privilegien entwickeln, eröffnet diese Herangehensweise die Möglichkeit, verschiedene Potenziale sichtbar zu machen und zu nutzen. Dennoch lehnen Anarchist*innen eine mit der politischen Revolution assoziierte Avantgarde-Rolle ab. Sie weisen in der Regel jegliche Führungsrollen zurück, weil für sie die Selbstermächtigung von vielfach von Herrschaft betroffenen Menschen ein Prinzip ist. Zugleich wurde damit aber die Erfahrung gemacht, dass die sich emanzipierenden Subjekte keineswegs zwangsläufig in eine Richtung bewegen, welche anarchistischen Vorstellungen entspricht. Nach Peukert sollen die Anarchist*innen daher »Pioniere der Revolution« sein, konterrevolutionäre Bestrebungen zurückdrängen und sie zu einer »gründlichen, definitiven sozialen Revolution gestalten« (Peukert 1887i). Denn vollziehen sich

> »Revolutionen weder auf Commando, noch nach vorher

> gezeichneten Schablonen […]; aber wir wissen auch wie leicht sich das Volk in revolutionären Perioden, von den momentanen Erfolgen geblendet, auf falsche Bahnen drängen, und von getriebenen Betrügern seine errungene Macht wieder aus den Händen winden lässt. Um dies zu verhindern, haben wir die Pflicht, das Volk zum vorhinein auf die Gefahren, sowie auf alle jene Massregeln aufmerksam zu machen, durch welche es sich eines effektiven Sieges versichern kann« (Peukert 1887i).

Revolutionäre Wege und Strategien sind nicht vorab, sondern erst in konkreten Kämpfen bestimmbar (Anarchist Federation 2000: 20). Die Aufgabe der Revolutionär*innen ist es, Bewusstsein zu schaffen, Ziele der Revolution vorzuschlagen und ihre Entwicklung voranzutreiben. Denn die

> »Verzweiflung der Massen, der Haß auf die für ihr Elend Verantwortlichen und die Entschlossenheit der Herrscher, an ihren Privilegien und ihrer Herrschaft festzuhalten, münden in Gewalttätigkeit bei Aufständen und Rebellionen. Aber eine blinde Rebellion mit keinem bestimmten Ziel und ohne Zweck ist keine Revolution. Eine Revolution ist eine sich ihrer Ziele bewußte Rebellion. Eine Revolution ist sozial, wenn sie um grundlegende Veränderungen kämpft. Da das Fundament des Lebens die Wirtschaft ist, führt eine soziale Revolution zur Neuorganisation der Industrie und Wirtschaft eines Landes und folglich auch der gesamten Gesellschaftsstruktur« (Berkman 1928: 41).

Um diesem Anliegen gerecht zu werden, müssen die Sozial-Revolutionär*innen selbst für ihre Ideale leben und sie verkörpern (Berkman 1928: 78, vgl. Bakunin 1975c), damit die »freiheitliche Arbeiterbewegung« das Interesse der breiten Massen an sozialem Fortschritt wachhalten kann (Souchy 2010: 42f.). Dass Kropotkin die Verbürgerlichung des Sozialismus und das Verblassen revolutionärer Ansprüche in der Arbeiter*innenbewegung problematisiert, widerspricht nicht seinem Aufruf an junge Wissenschaftler*innen, Jurist*innen, Ingenieur*innen, Lehrer*innen und Künstler*innen sich dem revolutionären Sozialismus anzuschließen, da sie gerade als Privilegierte die Ausbildungsmöglichkeiten und erworbenen Fähigkeiten hätten, ihre Tätigkeit für die soziale Revolution

einzubringen und sich grundlegend gegen Ungerechtigkeit, für die Gemeinschaft und die libertär-sozialistische Bewegung einzusetzen (Kropotkin 2021f). Entscheidend ist dabei, dass akademisch ausgebildete revolutionäre Sozialist*innen keine Avantgarde bilden, um die Massen anzuführen, sondern sich selbst als Genoss*innen verstehen und verhalten (Ebd.: 51f., vgl. Graeber 2007a: 305, CrimethInc 2012: 16ff.). Auch eine aktuelle anarch@-kommunistische Gruppierung formuliert bestimmte sozial-revolutionäre Aufgaben für ihre Organisation. Darunter fasst sie etwa die Koordination von sozialen Kämpfen, Bewusstseinsbildung, Propagandatätigkeiten, eigene Geschichtsschreibung oder die Ermöglichung von kollektiven Entscheidungsprozessen (Anarchist Federation 2000: 20–29).

Somit kann gesagt werden, dass die Bedingungen, unter denen sich heterogene Akteur*innen in einem pluralen Bündnis selbst ermächtigen können, erst hergestellt und aufrechterhalten werden müssen. Die Aufgabe der Anarchist*innen wird damit nicht in der *Führung* des sozial-revolutionären Projektes liegen, und darin unterscheiden sie sich recht grundlegend vom politischen Sozialismus, egal ob in den Führungsriegen sozialdemokratischer Massenpartei, den exklusiven Kreisen kommunistischer Kadergruppen, einem strategisch denkenden Bewegungsmanagement oder bewegungsfernen Intellektuellen. Wie können sozial-revolutionäre Gruppierungen dann aber Initiative ergreifen? Statt durch Führung wird sie meiner Interpretation nach dadurch möglich, dass anarchistische Gruppen und Personen soziale Bewegungen begleiten, unterstützen, verteidigen, orientieren und motivieren. Dafür wähle ich an dieser Stelle den Arbeitsbegriff der *convoyer-garde*.

5.3.7 Soziale Revolution als Ergebnis einer Vermittlung von Ambivalenzen

In der hier ausgeführten Darstellung habe ich deutlich gemacht,

dass der Revolutionsbegriff als solcher mit vielfachem, daher auch diffusem Bedeutungsgehalt aufgeladen und hochgradig umstritten ist (→ 5.1). Um das spezifische Konzept der *sozialen Revolution* in der anarchistischen Theorie zu rekonstruieren, welches im selben Zuge mit den Erfahrungen in sozialen Bewegungen verknüpft ist, würde es zu kurz greifen, eine fixe Definition allein aus bestimmten Aussagen in anarchistischen Quellentexten abzuleiten. Jene sind die Grundlage für die angestellten Überlegungen, doch ist es gewinnbringender und zielführender den spezifischen Inhalt des anarchistischen Transformationskonzeptes *soziale Revolution* als Vermittlung verschiedener, ihm inhärenten, Ambivalenzen zu begreifen – und sich auf diesen verschlungeneren gedanklichen Weg einzulassen. Damit bleibt *soziale Revolution* auch weiterhin nicht endgültig bestimmbar, eröffnet jedoch eine vage Fluchtlinie Richtung Anarchie, indem es als offen gehaltene Chiffre für selbstorganisierte libertär-sozialistische Gesellschaftstransformation dient.

Wie erwähnt beziehen sich nicht alle anarchistischen Strömungen auf die soziale Revolution. In Abgrenzung zur sozialen Evolution wird vor allem im anarchistischen Mutualismus und Kommunitarismus *graswurzelartig* auf genossenschaftliche Selbstorganisation und experimentelle Kommunen und Lebensformen gesetzt. Die Ablehnung der politischen Revolution, kann in einer Absetzungsbewegung des im Wesentlichen auf Negation setzenden anarchistischen Insurrektionalismus vom tendenziell konstruktiven Anarch@-Kommunismus, in das Plädoyer für ereignishaften *Aufstand* und alltägliche *Subversion* münden. Anarchist*innen beteiligen sich auch im Sinne eines *libertär-sozialistischen Flügels* an pluralen sozialen Bewegungen, mit welchen vor allem auf außerparlamentarische Weise politische Reformen erwirkt werden sollen. Die meisten Anarchist*innen verwerfen keineswegs graduelle Verbesserung der sozialen Lage von vielfach ausgebeuteten, unterdrückten, entfremdeten und marginalisierten sozialen Gruppen. Entscheidend für sie ist aber, diese nicht von Regierungspolitik zu fordern und

überhaupt über den Staat für realisierbar zu halten, sondern sie durch Selbstorganisation und Autonomie konkret umzusetzen. Die Arbeiter*innenbewegung, auf die der Anarch@-Syndikalismus mit seinen Themen und Organisationsformen setzt, kann dabei genauso als soziale Bewegung verstanden werden, wie Antirassismus, Feminismus, Klimagerechtigkeit oder Antimilitarismus.

Das anarchistische Konzept *soziale Revolution*, mit welchem sich auf die Potenzialität einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform fokussiert wird, ist diesen drei Transformationsansätzen nicht überlegen. Im Gegenteil gibt es weiterhin gute Gründe, Meta-Narrativen allgemein, Illusionen der Machbarkeit, einer teleologischen Geschichtsphilosophie oder einem Fokus auf Massen gegenüber grundlegend skeptisch zu sein – wie insbesondere individualanarchistische Denker*innen betonen und damit wichtige Beiträge für die anarchistische Kritik an der Politik liefern. In Zeiten sich zuspitzender multipler Krisenerscheinungen der Gegenwartsgesellschaft, gewinnt die Suche nach einer Vision für gesamtgesellschaftliche Transformation für emanzipatorische Kräfte wieder an Aktualität. Dieser Sehnsucht nachzugehen, verlangt gleichermaßen Orientierungspunkte für einer libertär-sozialistische Gesellschaftsform und Anknüpfungspunkte in vorhandenen Keimformen jenseits und gegen die bestehende Herrschaftsordnung zu entdecken. Mit dem Begriff der sozialen Revolution werden die Ansätze der Graswurzelveränderung, des Aufstands/der Subversion und des Bewegungsanarchismus nicht verworfen, sondern integriert, damit sie auf die Transformation der Gesamtgesellschaft hin ausgerichtet werden können.

Dies geschieht in Absetzung zum Staat als Herrschaftsverhältnis zwischen Regierenden und Regierten, das mittels der spezifischen Form, die Politik in diesem annimmt, auf alle gesellschaftlichen Bereiche übertragen wird, um sie zu regulieren, zu kontrollieren, einzuhegen, zu integrieren, verwertbar zu machen. Der moderne Nationalstaat wurde parallel zur Verbreitung des Kapitalismus gegen den

Widerstand anderer politischer Formen der Organisation von Gemeinwesen weltweit als dominante staatliche Herrschaftsform durchgesetzt. Er stellt ein heterogenes Institutionen-Ensemble dar, welches hierarchische gesellschaftliche Spaltungen aufrechterhält, indem er diese vermittelt, Ungleichheiten verschleiert und kompensiert und Widerstand gegen die Herrschaftsordnung einhegt und unterdrückt. Dagegen insistieren Anarchist*innen darauf, dass Menschen als vielfach begabte, soziale Wesen potenziell fähig sind, für ihr friedliches, kooperatives und solidarisches Zusammenleben gesellschaftliche Institutionen und Verfahren zu entwickeln, welche auf Dezentralität, Föderalismus, Horizontalität und Freiwilligkeit beruhen und damit eine libertär-sozialistische Ethik ermöglichen. Die anarchistische Theorie beruht ferner auf der Grundannahme, dass diese alternativen Verhältnisse bereits immanent vorhanden sind und daher ausgedehnt und vertieft werden können – auch wenn dies stets prozesshaft, bruchstückhaft und widersprüchlich geschieht. Dies vollzieht sich aber nicht nach historischen oder ökonomischen vermeintlichen Gesetzmäßigkeiten, sondern aufgrund des intentionalen und bewussten Handelns sozialrevolutionärer Akteur*innen, die sich anhand von sozialstrukturellen Bedingungen, kulturellen Prägungen und subjektiven Faktoren formieren.

Es ist die *historische Erfahrung* der Erneuerung, Ausweitung und Vertiefung der Herrschaftsordnung *durch politische Revolution und Reformen*, welche sich im anarchistischen Verständnis von sozialer Revolution manifestiert und von jenem des Politikmachens soweit wie möglich absetzt (→ 5.2). Darin begründet sich auch die anarchistische Kritik am politischen Sozialismus, mit welchem direkt oder indirekt der Staat adressiert wird und die Herrschaftsordnung daher nicht in ihrem Wesen abgebaut werden kann. Häufig räumen Sozialist*innen dem Politischen auch ein Primat ein und tappen damit in die »Falle der Politik«, weil sie ihrer ideologischen Dimension erliegen. Mit besten Absichten würden sie, die sich im Wesentlichen auf das politische Feld beziehen und auf

diesem agieren, demnach staatliche Logiken, Ideologie und Organisationsformen affirmieren und somit das politische Herrschaftsverhältnis zementieren (→ 2.2.3). Jenes ist zwar als Ausdruck gesellschaftlicher Herrschaft insgesamt zu begreifen und kann nicht isoliert abgebaut werden, zugleich organisiert der (relativ autonome) Staat aber die gesellschaftliche Herrschaft und hat dementsprechend eine besondere Funktion inne (→ 2.2.2). Aus diesem Grund ist es naheliegend, dass sich anhand der Bezugnahme auf den Staat oder seine Ablehnung die Wege im Sozialismus scheiden. Somit kann die anarchistische Konzeption von sozialer Revolution in politisch-theoretischer Hinsicht als Ausdruck für das zähe Ringen mit dem und gegen den Modus politischen Handelns angesehen werden.

Trotz ihres grundsätzlichen Vertrauens auf das Laissez-faire des Sozialen setzen Anarchist*innen allerdings auch nicht alleine auf eine naturwüchsige *soziale Evolution*, sondern streben danach, diese intentional zu lenken und mit bestimmten libertär-sozialistischen Inhalt zu füllen. Wenngleich aus diesen Abgrenzungen teilweise eine äußerst pragmatische Haltung resultiert, mit der wiederum Subjekte motiviert werden, sich für konkrete Veränderungen einzusetzen, entsteht im Zuge dessen eine politische Leerstelle, welche häufig zur Verselbständigung anarchistischer Praktiken und Ansätze führt. Damit wird das Anliegen der gesamtgesellschaftlichen Transformation aus dem Blick verloren, verkommt zur hohlen Phrase oder wird ganz aufgegeben, wie im letzten Kapitel ausgeführt wird (→ Fig. 18). Es sind rätedemokratische, munizipalistische und bewegungsanarchistische Ansätze, mit denen versucht wird, diese Leerstelle auszufüllen, und welche die Paradoxie des anarchistischen Politikverständnisses als (Anti)Politik begründen. Für ein zeitgemäßes und für Akteur*innen in emanzipatorischen sozialen Bewegungen brauchbares sozial-revolutionäres Transformationskonzept sind unbedingt Erfahrungen und theoretische Entwicklungen insbesondere aus feministischen, antirassistischen und ökologischen Bewegungen einzubeziehen. Der Fragestellung

nach der Paradoxität der *sozialen Revolution* kann gleichwohl mit den hier rezipierten vorwiegend klassischen Quellentexten nachgegangen werden.

In die anarchistische Konzeption von *sozialer Revolution* fließt eine ausgeprägte Zurückhaltung gegenüber konkreten Plänen für die Gesellschaftstransformation und hinsichtlich Programme für libertär-sozialistische Bewegungen ein. Dennoch geht es in ihr durch ihre Ablehnung von abstrakter Utopie um die Konkretisierung bzw. Realisierung von Utopien in einem bestimmten Sinn. Mit dieser Herangehensweise werden eigenständige inhaltlich-theoretische, ethische und strategische Positionen begründet. Damit zeigt sich, dass sich die mit dem paradoxen Politikverständnis verknüpfte Paradoxie des Transformationsansatzes in weitere Ambivalenzen auffächert. Diese wurden zwischen den Polen von (A) *Ereignis* und *Prozess,* (B) *Negation* und *Konstruktion,* (C) *transzendenter* und *immanenter* Verortung der Utopie, (D) *Rechtfertigung der Zwecke* und *Selbstzweck*, (E) *Universalität* und *Partikularität* von Bestrebungen bzw. *Homogenität* und *Pluralität* von sozial-revolutionären Subjekten und schließlich zwischen (F) *Avantgarde* und *Selbstermächtigung* verortet. Die Betonung liegt im anarchistischen Begriff von sozialer Revolution dabei jeweils auf der Seite der letzteren Pole. Dazu ist allerdings zu erwähnen, dass das genauere Verhältnis zwischen den Seiten dieser Ambivalenzen in den verschiedenen historischen Phasen und in unterschiedlichen Strömungen im Anarchismus variiert. Die hier erarbeitete Konzeption stellt in diesem Sinne bereits eine Synthese dar, welche sich im Set bestimmter und zugleich offen gehaltener Grundbegriffe widerspiegelt, welche ich im nächsten Kapitel vorschlage (→ Fig. 17).

Schon deswegen wäre es verkürzt zu sagen, die soziale Revolution wäre eindeutig *prozesshaft, konstruktiv,* gehe von einer *immanenten* Utopie aus*,* realisiere ihre Anliegen als *Selbstzweck* und beziehe sich auf *partikulare* Bestrebungen und *plurale* Subjekte, die sich allein *selbst ermächtigen* könnten. Dies mag anti-politischen Ansprüchen von Anarchist*innen entsprechen. Als umfassende Auseinandersetzung mit der

bestehenden Herrschaftsordnung und im Widerspruch zu ihr, speist sich der eigentliche Gehalt des Transformationskonzeptes *soziale Revolution* gerade aus der unabgeschlossenen, kontinuierlichen Vermittlung der Pole dieser jeweiligen Aspekte. Ohne den Ereignischarakter von Revolution wäre diese lediglich ein langanhaltender gesellschaftlicher Wandel. Dies mündet in einer Geschichtsphilosophie, die als *prophetische Eschatologie* bezeichnet werden kann. Ohne Negation, die nicht einfach mit »Zerstörung« gleichzusetzen ist, aber auch zerstörerisch wirken kann, würde sich über die Persistenz der bestehenden Herrschaftsordnung und den Widerstand der herrschenden Klassen hinweggetäuscht werden. Daher ist der *konfrontative Charakter* für sozial-revolutionäre Bewegungen wesentlich. Die Utopie zu verinnerweltlichen und ins Hier & Jetzt zu holen, beinhaltet, dass sie einen imaginären Überschuss aufweist, welcher die Vorstellungsfähigkeit überschreitet und daher Bewusstsein erweitert. Verknüpft mit den anderen Aspekten mündet dies darin, dass *Präfiguration* ein Kriterium für die soziale Revolution ist. Zwar mag der Anspruch vorhanden sein, Mittel und Ziele in einen Einklang zu bringen, doch zeigen Erfahrungen, dass ihr adäquates Verhältnis nicht einfach gegeben, sondern kontinuierlich herzustellen ist. Dafür stehen Debatten über direkte Aktionen, welche ihrerseits ein Zwischenraum von politischen Aktionen und ethischem Handeln darstellen, aus welchem die *Radikalität* sozial-revolutionärer Projekte hervorgeht. Partikulare Bestrebungen verschiedener Minderheiten zum Ausgangspunkt zu nehmen, verlangt im Kontext der sozialen Revolution, diese in einem libertär-sozialistischen Projekt zu universalisieren. Die Pluralität sozial-revolutionärer Subjekte bedeutet in Anerkennung der Differenzen das Gemeinsame zwischen ihnen herzustellen. Die dabei im Hintergrund stehende, offen zu haltende Frage ist, wie individuelle, partikulare und gesamtgesellschaftliche *Emanzipation* zusammengebracht werden können. Wenn Anarchist*innen nicht führen wollen, aber soziale Bewegungen unterstützen, verteidigen, orientieren und motivieren, wird darin ersichtlich, dass sie sich sehr wohl

in einer spezifischen Position sehen und also von einer vorhandenen Kluft zwischen Szenen von ideologisch überzeugten Sozialrevolutionär*innen und sozialen Gruppen ausgehen, welchen ein benennbarer Bedarf an Emanzipation unterstellt werden kann. Dies habe ich mit der Wortschöpfung einer begleitenden *convoyer-garde* ausgedrückt, mit der letztendlich thematisiert wird, wer legitimer- und sinnvollerweise im anarchistischen Sinne wann *Initiative* ergreifen kann und sollte.

Abschließend kann festgehalten werden, dass die anarchistische Theoretisierung von sozialer Revolution die Meta-Frage nach den Möglichkeiten des Agierens herrschaftsfeindlicher Akteur*innen unter herrschaftsförmigen Bedingungen aufwirft. Da das politische Feld weitestgehend als dem Staat zugeordnet gilt bzw. von diesem beansprucht und geformt wird, während es für ein sozial-revolutionäres Projekt dennoch nicht einfach ignoriert werden kann, führt dies zur Suche nach einer *Politik der Autonomie,* nach *selbstorganisierten Formen* und *selbstbestimmten* Handlungsweisen.

Fig. 16: Ambivalente Aspekte in anarchistischen Transformationsverständnissen

ambivalente Aspekte		politische Revolution	↔	Anspruch anarchistischer Transformations-ansätze	→	Syntheseversuch im Konzept der *sozialen Revolution*
Geschichte		Ereignis	↔	Prozess	→	prophetische Eschatologie
(De-)Konstruktivität		Negation	↔	Konstruktion	→	auflösender Aufbau → ***Konfrontation***
Verortung der Utopie		transzendent	↔	immanent	→	Hier&Jetzt → ***Präfiguration***
Adäquate Vermittlung		Zweck heiligt Mittel	↔	Selbstzweck	→	direkte Aktion → ***Radikalität***
Subjekte		Universalität / Homogenität	↔	Partikularität / Heterogenität	→	ein plurales und heterogenes Ganzes → ***Emanzipation***
Aufgaben		Avantgarde	↔	Selbstermächti-gung	→	Convoyer-garde → ***Initiative***

5.4 Die Adaption anarchistischer Denkfiguren in aktuellen links-emanzipatorischen Transformationstheorien

Bei der Ausarbeitung des politisch-theoretischen Transformationskonzeptes *soziale Revolution* bin ich davon ausgegangen, dass die Bezugnahme darauf nicht lediglich eine romantische und anachronistische Phrase darstellt. Vielmehr begreife ich das Konzept als dezidiert anarchistischen Transformationsansatz, der keineswegs geeigneter oder zielführender als graswurzelartige, aufständische und bewegungsanarchistische Bestrebungen ist, aber diese einbezieht und auf eine grundlegende und umfassende Veränderung der Gesellschaftsform hin ausrichtet, und zwar durch die Ausweitung ihrer libertär-sozialistischen Tendenzen. In diesem Sinne kann soziale Revolution für Aktive in zeitgenössischen sozialen Bewegungen als strategisch-programmatischer und ethisch-utopischer Orientierungsrahmen fungieren, ohne einer voluntaristischen Machtbarkeitsillusion zu erliegen. Dazu kann auch ein Set an anarchistischen Grundbegriffen hilfreich sein, wie es im nächsten Kapitel vorgestellt wird (→ Fig. 17).

Wenn der Begriff vor diesem Hintergrund Plausibilität hat, kann weiterhin auch nach seiner Relevanz z.B. in Debatten der jüngeren politischen Theorie gefragt werden. Beispielsweise anhand der Bücher von Eric Olin Wright (2017), Bini Adamczak (2017), Eva von Redecker (2018) und Simon Sutterlütti und Stefan Meretz (2018) kann aufgezeigt werden, dass wesentliche Denkfiguren und theoretische Aspekte des anarchistischen Transformationskonzepts *soziale Revolution* implizit adaptiert werden. Weiteres kann z.B. auch für die Werke des wertkritischen Theoretikers Robert Kurz (1997), des postmarxistischen Denkers John Holloway (2010a, 2010b), dem Vertreter der Kritischen Theorie, Axel Honneth (2015), oder Paul Sörensen (2023) nachgewiesen werden. Die

Diskussion um Revolution hat in links-emanzipatorischen Kreisen seit einigen Jahren zu einem geringen Grad zugenommen, etwa bei Jan Hoff (2016: 11ff.). Die Gründe dafür mögen in der Ermüdung vom Wechselspiel zwischen der Erosion und Öffnung des Politischen in liberal-demokratischen politischen Systemen (→ 2.3.1), dem erneuten Scheitern sozialistischer Politikansätze durch ihre Indienstnahme und selbstgewählte Rolle als Krisenverwalter, dem anhaltenden Niedergang der Sozialdemokratie wie auch in den Organisationserfolgen von rechts-autoritären Hegemonieprojekten gesucht werden. Im Folgenden werden die transformationstheoretischen Beiträge von Wright, Adamczak, von Redecker und Sutterlütti/Meretz auf ihre Schnittpunkte zum erarbeiteten Konzept der *sozialen Revolution* hin untersucht. Dazu fasse ich sie jeweils, erstens, knapp zusammen; begründe zweitens, warum sie in diesem Zusammenhang sinnvollerweise diskutiert werden können; gleiche sie, drittens, in ihren Hauptaspekten und ambivalenten Denkfiguren ab und unterziehe sie schließlich, viertens, einer Kritik. Dabei werde ich Zusammenfassung und Begründung im ersten Block abhandeln, zu den Hauptaspekten übergehen und abschließend eine Einschätzung und Kritik der jeweiligen Beiträge in Bezug auf das erarbeitete anarchistische Transformationskonzept *soziale Revolution* formulieren.

Vier Bezugnahmen auf anarchistische Theorie

5.4.1

Im Folgenden beschreibe ich vier paradigmatische Adaptionen anarchistischer Theorie als *gesellschaftstheoretische Wiederaneignung* (Wright), *anarchistische Beziehungstheorie* (Adamczak), *philosophischer Versuch über anarchistische Praktiken* (von Redecker) und die *Wiederentdeckung des kommunistischen Anarchismus* (Sutterlütti/Meretz). Mit *Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus* entwickelte Wright (2017)

eine Transformationstheorie im Bereich der theoretischen Soziologie, bei welcher es sich um das Ergebnis eines jahrelangen kollektiven Diskussionsprozesses handelt. Am Ausgangspunkt steht dabei ein radikal-demokratischer Egalitarismus, welcher zur »zur Wiederherstellung eines Eindrucks von der Möglichkeit emanzipatorischer gesellschaftlicher Veränderung« (Wright 2017: 39) durch die »Idee eines Entwurfs von realen Utopien […] [welche] letztlich institutionelle Arrangements zur Schaffung eines robusten Egalitarismus« (Ebd.: 77) auf verschiedenen Ebenen beinhalten muss. Als *reale Utopien* gelten Wright Institutionen wie eine partizipative städtische Haushaltsplanung, Wikipedia, die selbstverwalteten Mondragón-Kooperativen oder das bedingungslose Grundeinkommen (Ebd.: 40ff.). Gewinnbringend ist Wrights Ansatz, sozialistische Strategien zur Transformation durch *Bruch* (Ebd.: 419–434), durch *Freiräume* (Ebd.: 435–452) und als *Symbiose* (Ebd.: 453–485) darzustellen und sie kritisch zu diskutieren. Erst durch gangbare reale Alternativen, die eine breite Unterstützung erfahren, kann der Kapitalismus überwunden werden (Ebd.: 486f.). Doch soll »ein langfristiges emanzipatorisches Transformationsprojekt Aussicht auf Erfolg haben, muss es sich […] mit dem schwierigen Problem einer Kombination verschiedener Elemente dieser Strategien befassen, auch wenn die Strategien in der Praxis oft quer zueinander liegen« (Ebd.: 418).

Wrights Ansatz eignet sich für einen Abgleich mit anarchistischen Transformationstheorien, weil er diese explizit einbezieht und würdigt (Ebd.: 12), nach den Komponenten für gesellschaftliche Transformation fragt und von einer ähnlichen Wertebasis ausgeht (Ebd.: 375). Er kritisiert Grundannahmen des Marxismus auf ähnliche Weise, wie es im Anarchismus geschieht. Dies betrifft insbesondere die Vorstellung von gesellschaftlicher Totalität und von erstrebenswerten gesellschaftlichen Verhältnissen, die parallel zu den herrschenden vorhanden sind (Ebd.: 147, 161–173, 185, 191). Seine Suche nach einem »optimalen« oder auch »günstigen

Gleichgewicht« (Ebd.: 484) erinnert dabei an die Herangehensweise Proudhons. Und schließlich lesen sich auch Wrights sieben Ansatzpunkte im Schlusswort wie das Programm eines zeitgemäßen pragmatischen Anarchismus, wenn er u.a. für experimentelle Prozesse plädiert (Ebd.: 486–496).

In *Beziehungsweise Revolution* widmet sich Bini Adamczak (2017) mit einer geschichtsphilosophischen Herangehensweise der Erneuerung von Revolution und der mit dieser verbundenen Hoffnung auf eine grundlegende emanzipatorische Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Adamczak betrachtet die revolutionären Umwälzungen von 1917 und 1968, die sie aneinander weiterentwickelt. Dazu bedient sie sich von poststrukturalistischen und Queer-Theorien bis hin zur Kritischen Theorie und dem Marxismus verschiedener Theorieströmungen und bezieht sich auf unterschiedliche politische Strömungen wie den Feminismus, den Rätekommunismus und den Anarchismus. Zwischen dem Fokus auf die Veränderung der ökonomischen Produktionsweise mit einem Gleichheitsanspruch einerseits und der Transformation der subjektiven Existenzweise mit dem Antrieb zur Ausdehnung von Freiheit andererseits, stellt Adamczak heraus, dass eine kommende Revolution *Beziehungsweisen* und – damit verbunden – *Solidarität* in den Vordergrund rücken solle. Diese Denkweise leitet sie aus der Paradoxität von Geschlechtsidentität und der wenig beachteten Bedeutung von Geschlechterverhältnissen in revolutionären Prozessen ab. Mit der Formulierung ihrer kommunistischen Beziehungstheorie werde

> »ein anderer Blick auf kapitalistische Vergesellschaftung möglich. Dieser beansprucht nicht, wahrer oder wesentlicher zu sein als andere Kapitalismustheorien. Er behauptet nicht, radikaler oder umfassender zu sein als andere Kapitalismuskritiken. Er verlangt allerdings danach, die Überwindung von Kapitalismus anders zu konzipieren als in Begriffen der Negation, der Reform oder der Subversion. Nicht darum, Kapitalismus besser zu verstehen, geht es, sondern darum, ihn leichter zu verändern« (248).

Bei einer Diskussion um die anarchistische Konzipierung von sozialer Revolution lohnt eine Beschäftigung mit Adamczaks Überlegungen wegen ihrer Intention der Vermittlung verschiedener Strömungen sowie der Remobilisierung revolutionärer Vorstellungen und Ansprüche. Des Weiteren bezieht sich Adamczak explizit auf anarchistische Denker*innen wie Bakunin, Goldman, Berkman und Landauer, betrachtet versiegte Alternativen und geht von der Heterogenität des Sozialismus aus. Darüber hinaus geht Adamczak von anarchistischen Denkfiguren aus, wenn sie etwa ein »Denken jenes Zwischen«, welches »den eigentlichen Lebensraum der Beziehungsweise bildet« (Ebd.: 226) zur Grundlage nimmt; wenn der bei der Thematisierung »solidarischer Beziehungsweisen« mitschwingende Kontext stark in anarchistischen Diskursen verwurzelt ist (Ebd.: 265–271, 281–284); oder wenn die Arbeit am Begriff der Utopie (Ebd.: 42–46, 93–96) als etwas angesehen werden muss, was vor nicht allzu langer Zeit in vielen linken Kreisen noch als frühsozialistisch, idealistisch oder sogar als tendenziell Faschismus fördernd verschrien war.

Die Philosophin Eva von Redecker (2018) wagt sich in *Praxis und Revolution* an eine Neuformulierung und Aktualisierung des Revolutionsbegriffs. Sie bedient sich auf synkretistische Weise verschiedener theoretischer Ansätze, welche ihr zum Teil als Sedimente der gescheiterten gesamtgesellschaftlichen Emanzipationsbestrebungen gelten (Ebd.: 24, 32). Dies wäre Ausdruck für die Unklarheit darüber, wie Revolution überhaupt noch gefasst und weiterentwickelt werden kann (Ebd.: 25), wobei das Konzept der *Präfiguration* neue Inspiration verspricht (Ebd.: 26). Den zentralen Gegenstand von *Praxis und Revolution* bildet die Frage nach Möglichkeiten des »Übergangs« (Ebd.: 25). Demnach stellten sich Übergangsmöglichkeiten zu revolutionär veränderten gesellschaftlichen Bedingungen als scheinbar unmöglich oder zumindest grundlegend paradox heraus (Ebd.: 22), wobei von Redecker erklärt, diese Problematik mit ihren theoretischen Neuschöpfungen »gelöst« (Ebd.: 276) zu haben. Als

entscheidend stellt sich in diesem Zusammenhang die Meta-Frage des Verhältnisses von Strukturen und Handlungen heraus (Ebd.: 112). Um Wandel benennen zu können, bedürfe es »eines Kontrasts wie zum Beispiel dem zwischen alten und neuen Strukturen« (Ebd.: 105). Doch der »Übergang von Praxis- zum Strukturbegriff ließe sich aber auch andersherum darüber motivieren […], dass Praktiken ihrerseits von Praxiszusammenhängen abhängig sind« (Ebd.: 106). Um Revolution begreifen zu können, versucht von Redecker sie als Sozialtheorie radikalen Wandels zu verstehen, um sie davon ausgehend zu spezifizieren.

Die Überlegungen zu *Praxis und Revolution* mit der anarchistischen Konzeption von sozialer Revolution abzugleichen, ist deswegen sinnvoll, weil von Redecker den festgefahrenen Revolutionsbegriff remobilisiert und sich dabei ausdrücklich auf Grundüberlegungen Landauers (Ebd.: 23, 153–167, 275) bezieht. Von Redecker entfaltet ein »praxis- und prozessorientiertes Verständnis von Revolution« (Ebd.: 15). Das sieht im modernen Revolutionsverständnis drei Hauptaspekte – nämlich Subjekte, die gesamtgesellschaftliche Transformation anstreben, Formen kollektiven Widerstands sowie die Wahrnehmung eines »Umschlagspunktes« (Ebd.: 17, 40).

In *Kapitalismus aufheben* begründen Simon Sutterlütti und Stefan Meretz (2018), warum es »kategoriale«, »begründete Möglichkeitsutopien« (Ebd.: 19) brauche um die Überwindung des Kapitalismus und eine post-kapitalistische Gesellschaft denkbar und realisierbar zu machen. Sie stellen fest, dass »eine Perspektive, wie wir aus dem Kapitalismus herauskommen und wo wir überhaupt hinwollen« (Ebd.: 9f.), weitestgehend fehlt. Eine wünschenswerte zukünftige, herrschaftslose Gesellschaftsform bezeichnen sie als *Commonismus*. Dieser beruhe grundlegend auf Inklusivität, der kollektiven Verfügung über Eigentum, Freiwilligkeit und sozialer Freiheit und löse den Gegensatz von Individuum und Gesellschaft auf (Ebd.: 154–166). Um dieser konkret-utopischen Zielbestimmung näher zu kommen, arbeiten sich Meretz und Sutterlütti an der herkömmlichen linken Theoretisierung von Revolution und

Reform ab (Ebd.: 44–80), denen sie jeweils in ihren staatskritischen Varianten wesentliche Aspekte für die eigene »Aufhebungstheorie« entnehmen (Ebd.: 81–98). Sie präsentieren mit der *Keimformtheorie* (Ebd.: 201–242) ihre spezifische Variante einer aktualisierten Version anarch@-kommunistischer Theorie, die auf eine utopische Zielbestimmung hin ausgerichtet ist. Hierbei ist das Neue »schon im Alten zu finden, jedoch noch in einer unentfalteten Form, eingepasst in die alten Verhältnisse. Und doch trägt diese unentfaltete Keimform die Qualität in sich, aus der sich eine neue Gesellschaftsform entwickeln kann« (Ebd.: 201).

Meretz und Sutterlütti beschäftigen sich mit dem anarchistischen Konzept von sozialer Revolution und behaupten, darin »viele Elemente der Aufhebungstheorie« (Ebd.: 76) zu erkennen. So werden in ihr Evolution und Revolution ineinander verschränkt gedacht und sozial-revolutionäres Handeln in die Gegenwart verlagert (Ebd.). Daneben werden »Anarchist*innen« in einem Zuge mit »modernen Kommunist*innen« genannt (Ebd.: 55, 75), die »im Staat kein Instrument zur Emanzipation (mehr) […] [sehen und] den Staat mit der Revolution zerstören« (Ebd.: 73) wollen. In Bezug auf die anarchistische Staatstheorie (Ebd.: 41) gelangen sie zum Fazit: »Befreiende gesellschaftliche Formen können sich nur jenseits des Staates bilden« (Ebd.: 59). Daher gerät »eine Emanzipationsbewegung in einen grundsätzlichen Widerspruch zu einer bedürfnisorientiert-selbstbestimmten Schaffung neuer Lebensbedingungen« (Ebd.: 52), wenn sie sich staatlicher Logiken und Institutionen bedient (Ebd.: 151).

5.4.2 Ambivalenzen in den Kernaspekten der Transformationstheorien

Bei den ambivalenten Aspekten des Begriffs sozialer Revolution und ihren Nachweis in den Transformationstheorien von Wright, Adamczak, von Redecker und Meretz/Sutterlütti

beschränke ich mich im Folgenden auf die Dimensionen der Zeitlichkeit, der (De-)Konstruktivität, der Verortung der Utopie und des Ziel-Mittel-Verhältnisses. Darüber hinaus ließe sich der Nachweis ebenso anhand der Dimensionen der revolutionären Subjekte und der Aufgaben der Sozial-Revolutionär*innen erbringen. Wie ich dargestellt habe, ist die Grundlage dafür die Annahme einer Auffächerung der Paradoxie innerhalb des anarchistischen Verständnisses von *sozialer* Revolution in ihren Aspekten (→ Fig. 15), aus deren Spannungen Synthesen abgeleitet werden (→ Fig. 16). In ihrer fokussierten Zusammenschau ergibt sich dabei in den Kernargumenten der Autor*innen ein eindeutiges Bild.

Für alle vier Bücher kann festgestellt werden, dass in ihnen die *Prozesshaftigkeit* des Revolutionsprozesses betont wird. Dies mag dem geschuldet sein, dass eine umfangreiche Revolutionshoffnung, wie sie im 19. oder frühen 20. Jahrhundert ausgeprägt war, gegenwärtig illusionär erscheint. Doch auch darüber hinaus hat sich aber offensichtlich das Verständnis von revolutionären Vorgängen in der Transformationstheorie gewandelt. So betont Wright, dass aufgrund der Grenzen und Widersprüche in der Reproduktion der Gesellschaft geschichtliche Verläufe offen, unerwartet und kontingent sind (Wright 2017: 405f.). Daher gehe es für emanzipatorische Akteur*innen darum, »die Gelegenheit zu ergreifen« (Ebd.: 407; vgl. 170f.). Obgleich in jedem Fall Bewusstsein, alternative ökonomische Strukturen und Organisationen zu schaffen sind, gibt es keine Garantien für die Verwirklichung egalitärer radikal-demokratischer Alternativen oder ein Wissen um zukünftige Grenzen und Möglichkeiten der Ermächtigung (Ebd.: 490–496). Adamczaks beschäftigt sich mit den Sackgassen, dem Vergessenen und den Irrwegen der sozialistischen Geschichte. Dementsprechend macht sie ein »antipodisches« Verhältnis von revolutionärem Begehren und (postrevolutionärem) Begehren nach Revolution aus (Adamczak 2017: 28). Auch die Schlussfolgerung daraus führt zur Betonung der Prozesshaftigkeit und Gleichzeitigkeit revolutionärer Praktiken, Intentionen und Subjekte, mit der

ebenfalls bestimmte historische Wegmarken benannt und Kriterien für radikale Gesellschaftstransformation entwickelt werden. Damit wird vermieden, die Gegenwart der Zukunftserwartung zu opfern, als auch die potenziell emanzipierenden Alternativen der Gegenwart als Selbstzweck zu behandeln. Von Redecker betont, dass »sowohl in Ansätzen, die auf Subversion und Variabilität setzen, wie auch dort, wo das alte Revolutionsverständnis durch einen geradezu apokalyptischen Ereignisbegriff überboten wird« (von Redecker 2018: 25) ein ernst gemeinter Revolutionsbegriff mittlerweile aufgegeben sei. Mit der »interstitiellen« Strategie bezeichnet sie die »Perspektive, in der das Gelingen der Revolution weder übergreifenden geschichtlichen Prozessen noch singulären Ereignissen anvertraut wird, sondern dem, was in emanzipatorischen gesellschaftlichen Zwischenräumen geschieht« (Ebd.: 34). Es handelt sich um eine Betrachtung des komplexen Ineinandergreifens von Zeitlichkeiten, das beim Nachdenken über Revolution immer wieder eine Rolle spielt, wobei die vorherige Zukunftsorientierung oder das Vertrauen auf historische Gesetzmäßigkeiten durch den ausharrenden Gegenwartsbezug ersetzt wird. Auch Meretz und Sutterlütti verknüpfen Prozesshaftigkeit und Unterbrechung (Sutterlütti/ Meretz 2018: 18). Bezüglich der Thematisierung der »Übergangsgesellschaft« in sozialistischen Debatten wehren sie sich gegen ein Aufschieben der Bedürfnisse auf die Zeit nach der Revolution. Zugleich gehen sie wie Anarchist*innen davon aus, in jener müssten die erstrebenswerten zukünftig dominanten gesellschaftlichen Verhältnisse bereits entfaltet werden (Ebd.: 58f.). Daneben zeichnen sie – dem widersprechend – ein Zwei-Phasen-Modell, in welchem sich Vorformen gesellschaftlich durchsetzen (Ebd.: 94).

Ebenso wird in den ausgewählten Beiträgen eindeutig die Betonung auf die *Konstruktivität* revolutionärer Prozesse gelegt, sodass mit anarchistischen Positionen eher die Seite der Negation betont werden müsste, wenn sozial-revolutionäre Bewegungen überhaupt noch konfrontativ sein sollen. Wright sieht dahingehend auch Umbruchsversuche (Wright 2017: 219)

oder Konterrevolutionen (Ebd.: 476) als möglich an. Mit seiner präfigurativen Herangehensweise ist er sich bewusst, dass es keine Blaupausen für die kommende Gesellschaft zu entwerfen gilt, meint allerdings, dass sich die »wesentlichen Organisationsprinzipien der Alternativen zu den bestehenden Institutionen« (Ebd.: 47f.) entwerfen lassen. In diesem Licht sind also Wrights Darstellungen und kritische Diskussionen von verschiedenen »Pfaden« politischer und v.a. wirtschaftlicher Alternativinstitutionen zu betrachten, die er sehr sachlich vornimmt (Ebd.: 221ff.). Auch die Theoretisierung der bereits erwähnten Elemente der Transformationstheorie (Ebd.: 375–418) ist direkt mit der Absicht verknüpft, reale Utopien zu konstruieren bzw. ihre Potenziale kritisch zu diskutieren. Den konstruktiven Charakter einer aktualisierten Revolutionsvorstellung stellt auch Adamczak heraus, indem sie diese als »synaptischen Konstruktionsprozess« (Adamczak 2017: 77, 102f., 265) versteht. Bei Bakunin sieht sie einen reinen Fokus auf sie Negation und ein Bilderverbot (Ebd.: 46), was nicht stimmt (vgl. Bakunin 2018: 20f.), und bezieht sich dahingehend auf »die libertäre Kritik des dominanten marxistischen Revolutionsmodells […] [nach der die] Konstruktion des Sozialismus […] weder Folge noch Voraussetzung des Aufstands [ist], sondern […] ihn von beiden Seiten [umschließt]. Die Revolution ist ein komplexer Prozess längerer Dauer, innerhalb dessen der ›Umsturz‹ nur ein Moment bildet, das nicht selten einige Male wiederholt wird« (91f.). Es gehe deswegen weniger darum »was kritisiert, als danach, was projektiert wird, weniger danach, was verworfen, als danach, was angestrebt wird« (Ebd.: 101). »Jedes produktive Negative, so ließe sich resümieren, ist auf ein unsichtbar zugrundeliegendes Positives angewiesen« (von Redecker 2018: 161), schreibt von Redecker. Mit ihrer durchgängigen Thematisierung sich verändernder Praktiken betont sie die konstruktiven Aspekte revolutionärer Prozesse. Auch wenn ihre Bezugnahme auf Landauer explizit ist (Ebd.: 162), unterschlägt sie dabei, dass bspw. der gesamte Anarch@-Syndikalismus – und schon zuvor Proudhons Denken – vom Leitmotiv der

Neuschaffung gesellschaftlicher Verhältnisse durchzogen ist. Meretz und Sutterlütti wiederum gehen davon aus, dass in jeder »Negation« sei zwar implizit stets eine »Position« enthalten sei (Sutterlütti/Meretz 2018: 113), stellen darüber hinaus aber keine Überlegungen an, inwiefern bestehende gesellschaftliche Institutionen zu zerstören sind, wenngleich es auch Brüche bedürfe, um neue Strukturen zu schaffen (Ebd.: 66). In diesem Sinne ist die Aufhebungstheorie rein konstruktiv, insofern einem denkbaren Bruch mit dem Kapitalismus ein gesellschaftlicher Aufbauprozess vorausgehen muss (Ebd.: 95).

Auch im Verständnis von *Immanenz von Utopie*, die gleichwohl einen utopischen Überschuss aufweist, besteht zwischen dem dargestellten anarchistischen Verständnis von sozialer Revolution weitgehende Übereinstimmung zu allen der vier Autor*innen. Wright kommt einer anarchistischen Denkweise näher als anderen sozialistischen Vorstellungen, wenn er schreibt: »Die Idee der Utopie umfasst diese Spannung zwischen Traum und Praxis. Sie gründet in dem Glauben, dass das pragmatisch Mögliche nicht unabhängig von unserer Vorstellungskraft feststeht, sondern von unseren Visionen selbst gestaltet wird. […] Der lebendige Glaube an ein utopisches Ideal kann notwendig sein, um Menschen zu motivieren, sich überhaupt auf eine Reise zu begeben, die sie vom Status quo fortführt, auch« (Wright 2017: 45). Explizit formuliert auch Adamczak, es sind »immanente Relationen, von denen die Befreiung ausgeht und die befreit werden wollen« (Adamczak 2017: 232). So soll die Utopie »eine Zukunft beschreiben, die sich von der Gegenwart radikal unterscheidet, sie kann diese Zukunft aber zugleich nur aus der Perspektive eben jener Gegenwart betrachten, der sie entstammt« (Ebd.: 45). Dieses ambivalente Verständnis von konkreter Utopie, welche sich aus vorhandenen Bedingungen und Beziehungen speise und sich untergründig durch die Geschichte fortpflanze, ist von Landauer inspiriert und entspricht der »anarchistischen Kritik am marxistischen Revolutionsmodell« (Ebd.: 42). Der Fokus auf die Veränderung immanenter Beziehungen, indem sie zwischen deterministischen und voluntaristischen Elementen zur

Organisation die dritte Option einer parallelen Entwicklung alternativer Produktionsverhältnisse und Verkehrsformen anstrebt (Ebd.: 89), welche sie jedoch nicht plausibel aus dem Marxismus ableiten kann. Von Redeckers Fokussierung auf »Zwischenräume« (von Redecker 2018: 15) – oder synonym auch »sub-kollektive Kontexte« (Ebd.: 37, 271) –, kann als dezidiert klassische *und* aktuelle Figur anarchistischen Denkens und des Strebens nach Autonomie verstanden werden. Für sie besteht ein »[v]ollständiger oder radikaler interstitieller Wandel […] folglich darin, vormalige Zwischenräume zum neuen Herzstück zu machen« (Ebd.: 34). Aus diesem Grund stellt sie auch Überlegungen zu einem transformativen Exodus an (Ebd.: 47). Trotz ihres wahrnehmbaren häufigen Scheiterns würden demnach alternative »Praktiken strukturellem Wandel Vorschub« (Ebd.: 49) leisten. In Verbindung mit dem Begriff des »Paradigmenwechsels« (Ebd.: 15, 277) beinhaltet dies ebenso ein Moment der Unverfügbarkeit, welches einen *transzendenten Zug* aufweist. Insofern Menschen ihre eigenen Lebensbedingungen beständig herstellen, können sie diese auch verändern (Sutterlütti/Meretz 2018: 86ff.). In der »aktiven Revolution« müssen »die Möglichkeiten einer neuen Organisation der Gesellschaft […] soweit ausgebildet sein, dass sie für die Menschen eine greifbare Alternative darstellen« (Ebd.: 72). Eine »qualitative Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse […] entwickelt sich auf der *eigenen Grundlage* aus der alten Gesellschaft heraus« (Ebd.: 90) heißt es zur Formulierung der entschieden *immanenten* Perspektive auf gesellschaftliche Veränderungen. Die Keimformtheorie – als vermeintlich innovative Transformationstheorie – steht für immanente Veränderungsprozesse, da »das Neue schon im Alten zu finden« sei (Ebd.: 201).

Die Debatte zur Herstellung eines *adäquaten Verhältnisses von Methoden und Zwecken* führt im Anarchismus zur Entwicklung der direkten Aktion, mit welcher die Mittel nicht durch die Ziele geheiligt werden, die aber auch kein absoluter Selbstzweck sein kann. Auch darin, dass die vier Autor*innen diese Thematik umkreisen, zeigt sich ihre Adaption der

anarchistischen Konzeption von sozialer Revolution. Für Wright spielt dies eine Rolle, weil er transformative Strategien und Praktiken am radikal-demokratischen Egalitarismus als normativem Ideal misst, an welchem auch die unterschiedlichen »freiwilligen Vereinigungen« zu beurteilen wären (Wright 2017.: 216). Je nachdem, zu welchem Grad die angestrebten real-utopischen Institutionenentwürfe von einer breiten Masse der Bevölkerung als erstrebenswert, gangbar, ermächtigend und erreichbar angesehen werden, können sie experimentell und schrittweise realisiert und ausgeweitet werden (Ebd.: 221). Aus diesen Annahmen ergibt sich eine inhärente Pluralität und die verschiedenen Pfade der Transformationstheorie (Ebd.: 273), was als kontinuierliche Neubestimmung und -ausrichtung von angemessenen Mitteln und Zielen verstanden werden kann. In Hinblick auf die Konterrevolution des Stalinismus macht sie deutlich, der »gute Zweck legitimiert nicht die schlechten Mittel, die schlechten Mittel delegitimieren den Zweck« (Adamczak 2017: 43). Anknüpfend an die vorherigen Überlegungen bedeutet das, »dass Momente dessen, was an der Revolution begehrt wird, in die Utopie aufgenommen werden müssen, die dann nicht mehr als finale Harmonie erscheint, sondern Möglichkeiten zu Differenz, zu Widerspruch und Konflikt und als radikale Demokratie auch zu Offenheit und Neuanfängen bereithält« (Ebd.). Die Fetischisierung der Utopie im Sinne einer problematischen Rechtfertigung der Mittel für Ziele, die bei ihrer Erreichung plötzlich langweilig wirken, entleere den Gehalt und die Intention der Revolution und lasse sie regressiv werden (Ebd.). Dass die Revolution »unvorhergesehen ist, heißt jedoch nicht, dass sie auch unvorbereitet wäre. Es gibt keine Revolution ohne Vorbereitung – aber es gibt viele Vorbereitungen ohne Revolution. […] Die Revolution lässt sich nicht bewirken, auf sie lässt sich nur hinwirken […]. Sie lässt sich schwer beginnen, aber sie lässt sich fortsetzen. Sie lässt sich kaum erfinden, aber sie lässt sich gestalten« (Ebd.: 87). Dass Mittel und Ziele idealtypisch ineinander aufgehen, sei vor dem Hintergrund der Erfahrungen in den Kämpfen sozialer

Bewegungen als unrealistisch zu verwerfen. Entscheidend sei in diesem Zusammenhang nicht die Erfüllung eines Ideals, sondern der Anspruch, Ziele und Mittel wechselseitig aufeinander zu beziehen (Ebd.: 54). In einem Kunstgriff führt von Redecker den Begriff der »Metalepse« ein (von Redecker 2018: 34f.), welcher – wie sie selbst sieht – weitgehend mit Präfiguration identisch ist. Zwar nachvollziehbar, aber ebenfalls nicht neu, ist auch ihr Eintreten für »Mikropolitik« (Ebd.: 162). Für von Redecker ist die Erkenntnis bedeutend, dass »Subjekt und Objekt der Veränderung […] in eins« (Ebd.: 270) fallen und demgemäß lautet auch ihr abschließender Satz: »Praxis ist die Form, in der Subjekt und Objekt der Revolution – das, was ändert und das, was geändert werden soll – in eins fallen« (Ebd.: 278). Mit dieser, im anarchistischen Denken betonten theoretischen Figur, fällt von Redecker hinter jenes zurück. Die Vermittlung von Mitteln und Zielen führen Meretz und Sutterlütti direkt aus (Sutterlütti/Meretz 2018: 55) und leiten daraus ihre Kritik an politisch-staatlichen Transformationstheorien ab. Sie meinen dahingehend, dass selbst eine umfassende Demokratisierung gesellschaftlicher Institutionen ungenügend wäre, da auch hierbei das Neue weiterhin unbestimmt bleibe (Ebd.: 70). »Damit ist eine Trennung von Weg und Ziel kontraproduktiv. Das Ziel muss schon in den Weg eingehen und in unentfalteter Form, als Keimform, spürbar und gelebt werden« (Ebd.: 241). »Weg und Ziel von Aufhebungstheorien« (Ebd.: 81) würden dabei mit dem Begriff der Emanzipation zusammen gedacht werden.

Reale Utopien ist für die anarchistische Theoriebildung insofern fruchtbar, als dass Wright weitgehend transparent macht, welche Aspekte er aus dem anarchistischen Denken adaptiert, die er im Übrigen auch begreift. Wright betont, dass er selbst kein Anarchist sei und auch keine vorrangig anarchistische Transformationstheorie verfasst habe. Eine Kritik an seinen Überlegungen ist vor dem Hintergrund des Konzepts der sozialen Revolution hauptsächlich an drei Punkten festzumachen: am Staatsverständnis, den Potenzialen der Demokratie und Zivilgesellschaft und der Bezugnahme auf

symbiotische Strategien. Sechs der sieben von Wright vorgeschlagenen Pfade »gesellschaftlicher Ermächtigung« beinhalten eine direkte oder indirekte Bezugnahme auf den Staat (Wright 2017: 195–214). Für ihn setzt »Sozialismus einen Staat voraus, der über reale Macht verfügt, Spielregeln und Koordinationsmechanismen festzulegen und durchzusetzen, ohne die die kollektive Macht aus der Zivilgesellschaft unfähig wäre, jenen Grad an Zusammenhalt zu erreichen, den die Kontrolle, sei es des Staates, sei es der Wirtschaft, voraussetzt« (Ebd.: 216). In dieser Aussage gibt es eine doppelte nuancierte Abweichung zum anarchistischen Denken. Zum einen ergibt sich die geschilderte Problemlage, d.h. die vermeintliche Notwendigkeit einer regel-setzenden Zwangsgewalt, aus dem Bestreben einen *umfassenden* Gesellschaftsentwurf auszuarbeiten. Anarchist*innen zeigen sich schon diesem Anliegen gegenüber skeptisch, insofern eine Selbstorganisation autonomer Kommunen zwar ebenfalls eine gesamtgesellschaftliche Vision darstellt, die genauere Ausgestaltung der jeweiligen »Spielregeln« aber den Assoziierten in verschiedenen Kollektiven überlässt. Weiterhin wird in der anarchistischen Vorstellung auch die Zivilgesellschaft anders betrachtet und bewertet. Wenn diese nach Gramsci als dem Staat zugeordnet – oder auch als »Schützengraben« vorgelagert – angesehen wird, ist mit dieser Annahme auch eine *anarchistische Kritik an Zivilgesellschaft* zu üben. Dies schließt nicht aus, in ihr ebenfalls Potenziale in Hinblick auf die Entwicklung idealtypischer freiwilliger Vereinigungen zu sehen. Eine soziale Revolution würde jedoch nicht vorrangig danach streben, »die« Zivilgesellschaft zu ermächtigen, sondern sie als Bereich des Sozialen selbst in Richtung Selbstverwaltung zu transformieren. Angesichts von einhegenden Klassenkompromissen, materieller Befriedung und der Repression gegenüber sozialen Bewegungen kann auch Wrights Plädoyer für symbiotische Transformation anarchistisch hinterfragt werden.

Die Darstellung einiger wichtiger Aspekte der *kommunistischen Beziehungstheorie* zeigt, dass Adamczak explizit

und implizit anarchistische Grundgedanken aufgreift und übernimmt. Ihre synkretistische Vorgehensweise lässt jedoch nur bedingt exakte Rückschlüsse auf bestimmte Theorieströmungen zu. So kann die Denkfigur der »Zwischenräume« als anarchistisch verstanden werden, lässt sich allerdings theoretisch auch aus dem Poststrukturalismus ableiten. Gleiches gilt für »solidarische Beziehungsweisen«, die im Anarchismus eine bedeutende Rolle spielen, zugleich aber entscheidend durch feministische Praktiken und Theorien inspiriert sind. Am ehesten wäre das dargestellte Utopieverständnis als eigentlich anarchistisch zu bezeichnen. Vier Punkte können aus anarchistischer Perspektive bei Adamczak kritisiert werden: Erstens behauptet sie entgegen dem anarchistischen Transformationsverständnis, dass reale Revolutionen abwesend wären, weswegen sie »kontrafaktisch« angerufen werden müssten (Adamczak: 81). Für Anarchist*innen handelt es sich bei sozialer Revolution *nicht* um eine theoretische »Idee« oder romantische Projektion. Demnach ist es, zweitens, nicht das intellektuelle »Bemühen kritischer Theoretikerinnen, den Begriff der Revolution durch nichtrevolutionäre Zeiten zu retten« (Ebd.: 82), sondern es sind die Auseinandersetzungen von spezifisch-historischen sozialen Bewegungen selbst, welche revolutionären Vorstellungen Relevanz zukommen lassen oder auch nicht. Adamczak geht hier hinter ihre eigene theoretische Erkenntnis zurück, die Revolution lasse sich nicht bewirken, sondern geschehe nur, indem auf sie hingewirkt werde (Ebd.: 87). Drittens bildet Adamczak die Synthesen aus den jeweils gegenüber gestellten Polen zu schematisch. So erwähnt sie, dass es in den Ereignissen um 1968 auch Bestrebungen gab, die ökonomischen Verhältnisse umzustrukturieren, wie es auch 1917 teilweise um individuelle Befreiung ging. Bei der Gegenüberstellung bleibt allerdings der Eindruck zurück, im Begriff der *Beziehungsweise* seien alle Aspekte aufgehoben, ohne dass ersichtlich wird, wie diese Vermittlung geschieht. Viertens thematisiert Adamczak mit dem Begriff der »Missverständnisse« die Utopielosigkeit der russischen Revolutionär*innen, die ein

Machtvakuum erzeugte, welches die Bolschewiki autoritär besetzten. Zugleich würden Missverständnisse darauf hindeuten, dass in ihnen der Bezug auf das potenziell Gemeinsame im Grunde genommen schon angelegt wäre. Diese Annahme beißt sich aber mit dem autoritären Auftreten einer bestimmten Fraktion, welche ihre spezifische Perspektive als allgemeine behauptet und somit eine gleichberechtigte Herausbildung und Weiterentwicklung des Gemeinsamen verunmöglicht.

Aufgezeigt wurde, dass die Kerngedanken in *Praxis und Revolution* zu weiten Teilen und zu einem tiefen Grad Parallelen zum anarchistischen Revolutionsverständnis aufweisen, sodass berechtigterweise von einer Aneignung anarchistischer Theorie gesprochen werden kann. Von Redecker macht dies explizit, wo sie sich auf Landauer bezieht, verdeckt und verzerrt mit der Abstraktheit ihrer Formulierung aber die Tradition anarchistischen Denkens. Unklar bleibt, warum die »interstitielle, metaleptische Transformation« neue Erkenntnisse ermöglicht, welche nicht bereits in anarchistischen Debatten erzielt wurden. Im Unterschied zum anarchistischen Verständnis von sozialer Revolution erweist sich abschließend als problematisch, dass von Redecker sich scheut, aus ihren philosophischen Überlegungen die logischen und praktischen Konsequenzen zu ziehen: Die Lösung des »theoretischen Widerspruchs« des Übergangsparadoxons sage laut ihr nämlich wenig über ihre Relevanz in der Praxis aus, woraus von Redecker schlussfolgert, was genau »umfunktioniert« werden müsste, könnte nicht näher bestimmt werden. Zwischen einem »Parteiapparat« und einer »spontanen Räte-Versammlung« (von Redecker 2018: 276), die sie als Beispiele benennt, bestehen allerdings strukturell und praktisch wesentliche Unterschiede. Denn die Bezugnahme auf erstere verkörpert eine Wiederholung alternativer Praktiken »im hegemonialen Sinne« (Ebd.: 37), sprich, ihre Integration in bestehende gesellschaftliche Strukturen und Diskurse, während die dauerhafte Etablierung letzterer für den »Paradigmenwechsel« stünde, welcher laut von Redecker Kennzeichen einer

metaleptischen Revolution wäre.

Ihr Vorhaben, mit ihrer *Keimformtheorie* eine innovative Transformationstheorie vorzulegen, können Sutterlütti und Meretz in vielerlei Hinsicht nicht umsetzen. Ihr Beitrag besteht darin, mittlerweile gängige Vorstellungen in progressiven bewegungslinken Kreisen zu verschriftlichen und zur Debatte zu stellen (Eibisch 2023b). Wenn sie im Nachwort von *Kapitalismus aufheben* zum Ergebnis kommen, sie hätten an »vielen Stellen […] das Gefühl, ein theoretisches Land zu betreten, das kaum beschritten oder durchmessen wurde« (Sutterlütti/Meretz 2018: 243), so liegt dies darin begründet, dass sie sich kaum mit anarchistischer Transformationstheorie beschäftigt haben. Dies ist umso erstaunlicher, als gesagt werden kann, dass ihre Argumentation im Wesentlichen eine Variante des Anarch@-Kommunismus darstellt. Aus diesem Grund reproduzieren Meretz und Sutterlütti einige der blinden Stellen, welche sie am (klassischen) anarchistischen Kommunismus gerade kritisieren (Ebd.: 77f.). Ebenso wenig überzeugend ist, dass sie mit ihrer »Individualtheorie« einen »allgemeinen Begriff vom Menschen« entdecken wollen, der sich aber von allgemein Annahmen über das Wesen des Menschen unterscheiden soll (119ff.). Das Konzept von *Commonismus* erweist sich als weitgehend spekulativ. Dies zeigt lediglich, dass Sutterlütti und Meretz den Erkenntnishorizont des ca. 140 Jahre vor ihnen entwickelten anarchistischen Kommunismus nicht wesentlich überschreiten, weil sie hierbei de facto auf die Grundidee der Selbstorganisation vertrauen, wie sie in jenem vorgedacht worden war. Ähnliches gilt in diesem Zusammenhang für die grundlegende Skepsis an Institutionen, welche sich stark als im anarchistischen Denken verhaftet liest (Ebd.: 186ff.). Zum einen werden damit dessen Schwierigkeiten reproduziert, zum anderen erweist sich die Keimformtheorie nicht in der Lage, Antwortversuche, die in einigen Strängen des Anarchismus darauf gefunden wurden, einzubeziehen. Dies betrifft etwa die Erkenntnis, dass eine staatsfreie Gesellschaft eine »durchaus institutionalisierte Organisationsform menschlichen Zusammenlebens« (Ebd.: 151)

sein müsste, wozu eine abstrakte und darum reflexhaft wirkende Institutionenkritik wenig weiterbringt. Gleiches gilt für ihre falsche Behauptung, im Anarchismus wäre »das Nachdenken über die neue Gesellschaftsform als utopisch verboten« (Sutterlütti/Meretz 2018: 75). Demnach verwundert es auch nicht, das ihr Begriff von »Freiheit« und »herrschaftsfreier Gesellschaft« eine leere Hülle bleibt (Ebd.: 83, 106). Das Anliegen, Utopie zur Wissenschaft zu machen (Ebd.: 99, 102, 107, 117f.), ist zur Abgrenzung und Legitimierung gegenüber dem vermeintlich »wissenschaftlichen Sozialismus« zwar verständlich, hebt den eigenen Ansatz aber nicht auf eine höhere Ebene, indem etwa normative oder theoretische Ausgangspunkte transparent und als Setzungen kenntlich gemacht werden, was Sutterlütti und Meretz allerdings »unwissenschaftlich« erscheint (Ebd.: 118). Darüber hinaus stellt sich ihre »kategoriale Utopietheorie« als idealistisch heraus. Einen eklatanten Widerspruch bildet schließlich ihr Rückfall in die Überlegung zu einem »Szenario des Dominanzwechsels«, bei welchem »der Staat jedoch nicht der aufzuhebende Gegner, sondern Steigbügelhalter, ein Gehilfe der Emanzipation« (Ebd.: 232) sein könnte. Vor dem Hintergrund, dass Sutterlütti und Meretz' Buch zu weiten Teilen und in seinem Kern eine schlechte Variante anarch@-kommunistischer Theorie darstellt, irritiert die naive Frage »Welchen Beitrag kann ein Staat zu einem Dominanzwechsel, der eine freie Gesellschaft durchsetzt, leisten?« (Ebd.: 233) massiv.

5.4.3 Die partielle Adaption anarchistischer Konzepte

In diesem Unterkapitel wurden aktuelle links-emanzipatorische Transformationstheorien daraufhin untersucht und diskutiert, welchen expliziten oder impliziten theoretischen Gehalt sie der anarchistischen Konzeption sozialer Revolution entnehmen. Eine vermeintlich exakte Bestimmung desselben ist nicht

zielführend, da sie erstens vor der Herausforderung der Heterogenität des Anarchismus stünde, zweitens, die vergangene wie zeitgenössische Vermischung politisch-theoretischer Stränge innerhalb des links-emanzipatorischen Lagers einer künstlichen Trennung unterziehen würde und es drittens problematisch wäre, die anarchistische Konzeption von sozialer Revolution an sich als genügend oder richtig darzustellen und andere Verständnisse allein an dieser zu messen. Gleichwohl konnte nachgewiesen werden, dass sich in den Theorien von Wright (2017), Adamczak (2017), von Redecker (2018) und Sutterlütti/Meretz (2018) zu unterschiedlichen Graden Aspekte anarchistischer Theorie wiederfinden. Wright bezieht sich in *Reale Utopien* explizit und fundiert auf anarchistische theoretische Denkfiguren und adaptiert sie für eine Variante eines erneuerten egalitär-demokratischen Sozialismus. Es handelt sich damit um eine *gesellschaftliche Wiederaneignung anarchistischen Denkens.* In *Beziehungsweise Revolution* wird der Anarchismus als eine relevante politisch-weltanschauliche Strömung und ein fester Bestandteil eines heterogenen politischen Projektes mit revolutionärer Tradition erfasst und kann somit als Sammlung von *Elementen einer anarchistischen Beziehungstheorie* interpretiert werden. In der Arbeit *Praxis und Revolution* bezieht die Autorin entscheidende Grundgedanken von Landauer, weswegen von einem *philosophischen Versuch über anarchistische Praktiken* gesprochen werden kann. Ohne dass diese als solche eindeutig gekennzeichnet wäre, wird in *Kapitalismus aufheben* eine *anarch@-kommunistische Transformationstheorie* wiederentdeckt.

In diesem Zusammenhang kann festgestellt werden, dass in jüngeren links-emanzipatorischen theoretischen Entwürfen eine Phase der Wiederbelebung nicht nur des Anarchismus als politisch-weltanschaulicher Strömung, sondern eher von anarchistischem Denken stattfindet. Dies ist freilich weit weniger einer kontinuierlichen und zielgerichteteren Organisierung explizit anarchistischer Szenen oder Projekte zu verdanken, sondern eher der Krise der gesellschaftlichen

Linken, die u.a. mit ihren theoretischen Unzulänglichkeiten in Wechselwirkung steht. Die interessierte Beschäftigung mit anarchistischem Denken (Wright, Adamczak) oder die direkte Bezugnahme auf dieses (von Redecker, Sutterlütti/Meretz) lassen sich auf einer normativen, einer strategischen und auf einer theoretischen Ebene nachvollziehen.

So geben alle Autor*innen Debatten um das Verhältnis und die Vereinbarkeit von Mitteln und Zielen einen großen Raum und betonen den konstruktiven Gehalt emanzipatorischer Revolutionstheorien, was u.a. auch bedeutet, dass die Anwendung von Zwang und Gewalt weitgehend diskreditiert ist und als kontraproduktiv angesehen wird. Darüber hinaus stärken sie insgesamt die *ethische Dimension* revolutionären Denkens – sowohl in der Kritik bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse, den dargestellten Veränderungsprozessen als auch in der angestrebten Zielsetzung. Alle Autor*innen beschäftigen sich auf unterschiedliche Weise mit aktuellen Debatten innerhalb der gesellschaftlichen Linken und bewegen sich somit nah an Entwicklungen, die aus Überlegungen und durch Erfahrungen in sozialen Bewegungen entstehen. Hierbei mit zu bedenken ist, dass theoretische Überlegungen Debatten in der gesellschaftlichen Linken reflektieren, aber nicht einfach widerspiegeln. Auch wenn es müßig wäre nachzuzeichnen, inwiefern politisch-strategische oder auch alltagsweltliche Diskussionen die theoretische Debatte beeinflussen, ist davon auszugehen, dass eine solche Wechselwirkung stattfindet. Das Fehlen eines Meta-Narrativs für ein erneuertes, gesamtgesellschaftliches sozialistisches Projekt führt sie darum nicht zufällig zu einer Beschäftigung mit anarchistischem Denken. Der Vorwurf, anarchistische Projekte hätten sich in den letzten Jahrzehnten allein auf Mikropolitiken zurückgezogen und den Anspruch einer gesamtgesellschaftlichen Transformation aufgegeben, ist zwar nicht aus der Luft gegriffen, betrifft jedoch fast alle bewegungslinken Strömungen (abseits der ebenfalls vorhandenen Politsekten) und greift beim Anarchismus auch nicht vollständig. Zu beobachten ist deswegen ein neues

strategisches Fragen, etwa nach *experimentellen Zwischenräumen und Keimformen*, die einen konkret-utopischen Gehalt aufweisen und nach Praktiken, die erfahrbar emanzipierend wirken. Welche revolutionären Subjekte sich ausmachen lassen und was die Aufgaben von Sozialrevolutionär*innen heute sind, dazu trauen sich die Autor*innen auf nur wenig zufriedenstellende Weise Aussagen zu (weswegen diese Dimension zuvor ausgespart wurde). In allen Fällen wird allerdings das Anliegen deutlich, dass es sich auf ein größeres, heterogenes und gemeinsames Projekt zu besinnen und die vorhandenen Spaltungen abzubauen gälte. Wenngleich Anarchismus nach wie vor insbesondere auf einer alltagsweltlichen Ebene inspirierend wirkt, werden in ihm mittlerweile wieder stärker auch *politisch-theoretische* Potenziale vermutet. Ins Auge fallen dabei die großen Fragen nach der Dominanz gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse, nach der Existenz und den Potenzialen gleichzeitig existierender alternativer Praktiken, Beziehungen und Institutionen und darüber hinaus nach so komplexen Problematiken wie dem geschichtsphilosophischen Ineinandergreifen von Zukünftigem, Vergangenem und Gegenwärtigem oder des transzendierenden Überschusses in einer ansonsten mittlerweile weitgehend immanent gedachten Vorstellung von revolutionären Prozessen.

Abschließend zu erwähnen ist, dass die betrachteten jüngeren theoretischen Entwürfe ähnlich wie beim anarchistischen Konzept von sozialer Revolution deutliche Ambivalenzen, Gleichzeitigkeiten, mitunter auch Paradoxien aufweisen. Wie eingangs gezeigt, liegt dies erstens in der Komplexität des Gegenstands selbst begründet. Revolutionäre Prozesse umfassen mannigfaltige Ebenen und Dimensionen, rekurrieren auf verschiedene umfassende Aspekte, während sie zudem einerseits eine Pluralität von Subjekten – ihre Handlungsmöglichkeiten, -intentionen, Differenzen und Gemeinsamkeiten – sowie andererseits sozialstrukturelle Bedingungen und spezifisch-historische Kontexte, in den Blick bekommen, interpretieren, auf sie reagieren und mit und in ihnen agieren (müssen). Ähnlich wie bei der Herausbildung des

anarchistischen Revolutionsverständnisses, ergeben sich Ambivalenzen in neueren Theorien zweitens aus der kritischen Abarbeitung am historisch-theoretischen Erbe unterschiedlicher sozialistischer Projekte. Diese umfassen nicht allein das Scheitern der russischen Revolution und den Stalinismus oder die real-sozialistischen Staatsprojekte, sondern ebenso die Unzulänglichkeiten anti-kolonialer sozialistischer Befreiungsbewegungen, die system-stabilisierende Funktion eurokommunistischer oder linkspopulistischer Parteien, die Integration der Sozialdemokratie bis hin zur Umsetzung neoliberaler Reformen durch diese. Auch feministische, ökologische oder anti-militaristische Protestbewegungen, Alternativbewegungen oder autonome und anarchistische Projekte sind einer tiefgehenden Reflexion zu unterziehen. Vergleichbar der klassischen anarchistischen Kritik am Staatssozialismus spannt eine selbstkritische Herangehensweise zunächst viele Facetten des Gegenstands *Revolution* auf, wenn diese nicht verworfen, sondern wiederentdeckt werden soll. Drittens bleibt zur Erklärung der Ambivalenzen jedoch gewiss ein *anarchistischer Rest*, dessen Größe unterschiedlich eingeschätzt werden mag. Anders gesagt reflektieren die dargestellten Ambivalenzen – zumindest zu einem gewissen Grad – eine Hinwendung zum anarchistischen Konzept von sozialer Revolution. Die Komplexität eines sozial-revolutionären Geschichtsverständnisses, die Betonung des konstruktiven Charakters bei unvermeidlich negierenden Aspekten, der Fokus auf immanente Strukturen und Beziehungen bei einem transzendierenden utopischen Überschuss, die schwierige Vermittlung eines adäquaten Verhältnisses von Mitteln und Zielen und schließlich die Pluralität revolutionärer Subjekte und die Heterogenität bzw. Differenziertheit von Sozialrevolutionär*innen, wie sie im anarchistischen Verständnis von sozialer Revolution theoretisiert werden, finden sich (auch) aus diesem Grund in neueren links-emanzipatorischen Transformationstheorien wieder. Dies ist nicht zuletzt Beleg für eine anhaltende und darum grundlegende Spannung im Umgang mit dem

Politischen.

1
Wobei Deleuze und Guattari, welche den Begriff der *Fluchtlinie* prägen, nicht der Ansicht sind, dass der experimentelle Entwürfe immer die Gefahr in sich bergen bzw. darauf hinauslaufen, Herrschaftsformen zu reproduzieren (vgl. Deleuze/Guattari 1977b: 23). Zugleich treten sie allerdings ebenfalls für *Mikropolitik* ein und verabschieden sich von Großentwürfen (Ebd.: 36). Auf den Punkt gebracht: »Lieber ein unmerklicher Bruch als ein signifikanter Einschnitt« (Ebd.: 39).
2
Dies kann und möchte ich aber an dieser Stelle aus vier Gründen nicht leisten: Erstens ist der ohnehin weite und unscharfe Gegenstand einzugrenzen, um ihn erfassen zu können. Zweitens ist die Rekonstruktion des anarchistischen Begriffs von *sozialer Revolution* als solche sinnvoll, weil seine Kenntnis im deutschsprachigen Raum marginal und nur verzerrt vorhanden ist. Drittens sind darin enthaltene Grundfragen auch in aktuellen emanzipatorischen sozialen Bewegungen vorhanden und relevant. Dies betrifft insbesondere das Politikverständnis sowie daran anschließende Fragen nach Autonomie und Distanz, Selbstorganisation und Selbstbestimmung, Pluralität, Differenzen und Gemeinsamkeiten sowie der Entwicklung einer geteilten präfigurativen Vision auf Grundlage eines maßgeblich immanenten Bezugsrahmens. Viertens gilt es den entfalteten Argumentationsstrang nicht aus den Augen zu verlieren: Die Annahme der inhärenten Paradoxität des Politikverständnisses (3), der Kontroversität (4) und des Transformationskonzepts (5) im Anarchismus und des anarchistischen Denkens überhaupt.
3
Dennoch geschieht der Fokus auf *soziale Revolution* hier nicht völlig unparteiisch. Deutlich wird, dass Newmans postanarchistische Theorie hier als Inspirationsquelle und Schema genommen wurde, um die politische Theorie des Anarchismus weiterzuentwickeln. Die Schlussfolgerungen, welche er daraus zieht, sprich, sein Plädoyer für sein intellektualisierte Verständnis von *Aufstand* (Newman 2019: 300f., vgl. Newman 2016: 47–67, Newman 2010: 64ff.) wird hier nicht geteilt.
4
Dies betrifft auch den *zivilen Ungehorsam*. Jener wird in der Debatte von *direkter Aktion* abgegrenzt. Deswegen ist es nicht richtig, wenn z.B. Robin Celikates direkte Aktionen für ihre Funktion für den (politischen) zivilen Ungehorsams dienstbar machen will (Celikates 2010: 293f.) oder im konfliktuellen Demokratieverständnis lediglich ein ›anarchisches Moment‹ erkennt (Ebd.: 298). Mit zivilem Ungehorsam wird in der Regel der Rahmen der bestehenden Rechtsordnung akzeptiert, gerade in dem er punktuell

übertreten wird. Die Unterscheidung ist graduell und letztendlich gehen beide Handlungsformen ineinander über. Eine Paradoxie, die aber auch den anarchistischen Ausprägungen *zivilen Ungehorsams* folgt (und deren Wirkungsweise nicht unterschätzt werden sollte), liegt in ihrer Anwendung als »gewaltfreier Kriegsführung« (Graeber 2009d: 428ff. Graeber 2009e: 506, vgl. Critchley 2008: 148). Sprich, gesucht wird die Konfrontation, etwa mit Staaten oder Unternehmen, mit deren oftmals gewaltsamen Reaktionen zunächst das asymmetrische Machtverhältnis offengelegt wird, was daraufhin das Potenzial bietet, dieses subversiv zu wenden.

5
Grundgedanken dieses Kapitels wurden während der Abfassung der Dissertation bereits in (Eibisch 2021b, Eibisch 2021d) verarbeitet.

6
Hier ist nicht der Raum, um im Detail auf die Untersuchung und Beobachtungen einzugehen, die sich aus dieser kategorisierenden Untersuchung ergeben haben. Festgehalten ist jedoch: Bei der Betrachtung der verschiedenen Revolutionsbegriffe insgesamt lassen sich mehrere Variablen ausmachen, durch welche fundamentale Uneindeutigkeiten in ihrem Sinngehalt festgestellt werden können. Diese bestehen im Problem, erstens, der *Kontrollierbarkeit* oftmals per se als unkontrollierbar erachteter Prozesse; zweitens, der variierenden Annahmen über die *Handlungsfähigkeit* der jeweiligen Akteur*innen, welche von »passiv« und »reaktiv« über »gestaltend« bis hin zu »forcierend« reicht; drittens, der *Neuartigkeit* in der Bezugnahme auf eine Spannbreite von Tradition und Gewordenem, Zukünftigem und Unbekanntem und somit auf eine Gleichzeitigkeit von Wiederherstellung und Erneuerung; viertens, der Variabilität von *Zeitlichkeit* zwischen den Polen eines ereignishaften oder prozesshaften Charakters von Revolutionen und schließlich, fünftens, den variierenden Annahmen über die *Ordnungsfunktion*, welche Revolutionen beinhalten, indem sie Ordnung oder Chaos hervorrufen, einrichten oder überwinden.

7
Für Hannah Arendt wäre dies hingegen der Fall. In ihrem bekannten Werk Über die Revolution (Arendt 2014) trennt sie die soziale Frage von der Transformation politischer Strukturen ab, weswegen sie die Amerikanische Revolution als positiv gegenüber der Französischen bewertet. Damit einher geht eine Einkapselung der politischen Sphäre und auch ihre Abtrennung von wirtschaftlichen Zusammenhängen. Ebenfalls nicht geteilt wird hier ihre strikte Trennung von Gewalt und Politik, wie auch die Herleitung von Politik aus einem Ideal in der griechischen polis. Trotz ihrer vagen Bezugnahme auf die Möglichkeit eines föderalistischen Rätesystems, welches demokratischen Ansprüchen näherkomme, als die repräsentative Demokratie, sind Arendts Revolutions- und Politikverständnisse vom in dieser Arbeit entwickelten soweit entfernt, dass sie nicht weiterverfolgt werden.

8

In diesem Zusammenhang kritisiert Marx Arnold Ruge für dessen Unterscheidung von sozialer und politischer Revolution, wobei Ruge sich eine »Politisierung« der sozialen Revolution wünsche. Marx entgegnet, damit verbliebe dieser lediglich in der politischen Logik und der Forderung nach einer politischen Revolution. Diese Unterscheidung wäre absurd, denn »Jede Revolution löst die *alte Gesellschaft* auf; insofern ist sie *sozial*. Jede Revolution stürzt die *alte Gewalt*; insofern ist sie *politisch*. […] Die *Revolution* überhaupt – der Umsturz der bestehenden Gewalt und die *Auflösung der alten Verhältnisse* – ist ein *politischer Akt*. Ohne *Revolution* kann sich aber der *Sozialismus* nicht ausführen. Er bedarf dieses *politischen* Aktes, soweit er der *Zerstörung* und der *Auflösung* bedarf. Wo aber die *organisierende Tätigkeit* beginnt, wo sein *Selbstzweck*, seine *Seele* hervortritt, da schleudert der Sozialismus die *politische* Hülle weg« (MEW 1: 409).

Wenngleich der eigentliche Inhalt des Sozialismus nicht *politisch* ist und das *Politische* weithin übersteigt, bedarf es laut Marx also eines eminent politischen Aktes, um Raum für die *soziale Revolution* frei zu machen. Im anarchistischen Denken wird an dieser Stelle allerdings noch weitergegangen und die Forderung aufgestellt, die Revolution müsse *gleich und im Wesentlichen sozial* sein. Marx selbst befindet sich hierbei in einem Spannungsverhältnis, welches er durch seine spätere Priorisierung der Ökonomie auflöst, die sich im Sozialismus weithin etablierte und hegemonial wurde, weil sie letztendlich zur Rechtfertigung bestimmter *Politiken* sozialistischer Parteien dienen konnte.

9

Mit dem anarchistischen Geschichtsverständnis wird daher auch klar der These Steven Pinkers widersprochen, der menschliche Zivilisierungsprozess hätte im Wesentlichen zu einer Verringerung von Gewaltanwendung geführt (Pinker 2013), was allerdings zu einer Diskussion über das Verständnis von Gewalt sowie die Bedingungen für eventuelle Reduzierung von Gewalt führt.

10

Beim angeführten Zitat erinnert das Motiv der Lokomotive, welche für Déjacque – als im hier verwendeten Sinne *politische Revolution* – schienenlos ist, weil ihr die »Ideen«, also der Gehalt und die Intension der *sozialen Revolution* (mithin also auch eine konkret-utopische Orientierung) fehlen, an die berühmte Phrase von Marx aus seinem bekannten Aufsatz *Die Klassenkämpfe in Frankreich* (MEW 7: 85). Auch wenn das Marx'sche Symbolbild der Lokomotive oft falsch verstanden, weil er es im Kontext nicht affirmativ verwendet und nicht zwangsläufig mit dem geschichtsphilosophischen Verständnis Walter Benjamins kontrastiert werden kann (vgl. Brangsch 2017), ist bei Déjacque doch eine andere Perspektive als bei Marx angedeutet. Marx behandelt die Tatsache, dass die Bauernschaft während der Wahlen nicht für die »*sozial-demokratische*, die *rote* Republik« (MEW 7: 84) gestimmt und damit gegen ihre eigenen Interessen gehandelt haben. Déjacque zieht daraus den Schluss, dass

Wahlen zu verwerfen seien, die »direkte Gesetzgebung« aber vom Volk »von seinen Barrikaden dekretiert und vom Volk der Departments durch Akklamation angenommen werden wird« (Déjacque 1980a: 40). Marx sieht in der konkreten Umsetzung des allgemeinen Wahlrechts innerhalb der »konstitutionellen Republik« ebenfalls ein Instrument zur Betäubung der »halbrevolutionären Klassen, er erlaubt ihnen, sich selbst zu täuschen über den *bestimmten Charakter* der kommenden Revolution, über die Konsequenzen ihrer eigenen Tat« (MEW 7: 94). Doch betrachtet er die Frage nach dem allgemeinen Wahlrecht als *entscheidenden politischen Verhandlungsgegenstand* in kommenden sozialen Kämpfen (Ebd.). Interessant wäre darüber hinaus, ob Déjacque in seiner Schrift, die er zwischen 1852 und 1853 auf seiner politischen Immigration über England in die USA verfasste, Marx' Artikel kannte (der im März 1850 in der Neuen Rheinischen Zeitung erschien) und sich damit bspw. auf dessen Motiv der Lokomotive bezog. Wahrscheinlicher scheint, dass das Motiv zum Zeitpunkt schlichtweg auf der Hand lag und/oder in revolutionären Kreisen bereits gängig war.

11

Die damit verbundene naturalisierende Metapher ist zu problematisieren, insbesondere, wenn sie von Männern vorgetragen wird. Aus feministischer Perspektive ist zudem die verklärende Idealisierung der »Geburtshilfe« kritisch zu sehen, insofern sie Männern v.a. eine unterstützende statt eine aktive Rolle hinsichtlich von Reproduktionstätigkeiten zuweist. Dass dies auch anders möglich ist, zeigt u.a. Kastner in seiner Kritik der organischen Metaphern Bookchins (vgl. Kastner 2000: 198). Dennoch wurde sich hier für die Formulierung entschieden, weil das Sinnbild in sich als stimmig erscheint und seine Verwendung bei den klassischen Anarchisten ins Auge fällt.

12

Eine Diskussion dieser Vorstellung und eine Kritik an ihr findet sich bspw. bei Kautsky (Kautsky 1902a: 8ff.) und (Luxemburg 2009: 68).

13

Mit dieser Ansicht verkennt Reclus freilich die ideologische Dimension der bürgerlichen Wirtschaftswissenschaften, deren Funktionsweise an die Bedingungen einer (immer wieder herzustellenden) kapitalistischen Gesellschaft gebunden ist und die deswegen erst durch den Staat eingerichtet wurde (vgl. Graeber 2007b: 315f.).

14

Mit dieser Herangehensweise wird auch das implizit antipolitische Verständnis von Crouch zurückgewiesen. Im Anarchismus werden ökonomische und politische Eliten nicht dafür kritisiert, dass sie technokratische Regierungsstile hervorbringen, öffentliche Institutionen nach Profitlogik ausrichten und demokratische Partizipation zu einem medialen Spektakel verkommen lassen (→ 2.3.1). Vielmehr wird die hierarchische Strukturierung der Gesellschaft insgesamt problematisiert. Auch eine Reformierung der Form staatlicher Politik selbst, etwa in Hinblick

auf stärkere Partizipationsmöglichkeiten, eine Verlagerung von Entscheidungskompetenzen an regionale und kommunale Gemeinwesen, ist nicht das primäre Ziel von Anarchist*innen, wenngleich sie potenziell Spielräume eröffnen können, welche es nicht zu vernachlässigen gilt.

15

Luxemburg weist darauf hin, dass der vermeintliche Gegensatz Reform und Revolution erst mit Bernsteins Voraussetzungen des Sozialismus (1899) konstruiert worden sei (Luxemburg 2009: 9f.). Der Argumentationsgang von Souchy erinnert wiederum stark an Luxemburg, welche sich – in Abgrenzung zum »Revisionismus« oder auch »Opportunismus« innerhalb der Sozialdemokratie – ebenfalls intensiv mit dem Verhältnis von Sozialreform und der sozialen Revolution beschäftigt (Luxemburg 2009: 9, vgl. Hoff 2016: 42-48).

16

Diese Überlegung führt zum Konzept der *Präfiguration*, welche Paul Sörensen im klassischen Anarchismus »avant la lettre« und in zeitgenössischen anarchistischen Ansätze als verbreitet ansieht. Sörensens aktuelle Überlegungen können in diesem Zusammenhang für das anarchistische Denken zustimmend zitiert werden. Ihm zufolge bedeute Präfiguration »eine *aktivistische, auf öffentliche Wahrnehmung zielende Vorgehensweise, die im Jetzt intentional soziale Beziehungsweisen, Organisationsformen und Institutionen einer angestrebten künftigen – anderen und mithin besseren – Gesellschaft modellhaft im Kleinen etabliert und sich davon transformatorische Impulse erhofft*« (Sörensen 2023b: 23). Und weiter ergänzt er im Abschluss seiner Darstellung: »Die transformatorischen Impulse sollen sich dabei vermittels eines *politischen Bildgebungsverfahrens im zweifachen Sinne* entfalten: als sichtbar machende *Abbildung* einer alternativen Ordnung sowie als vorbereitende *Herausbildung* alternativer Subjektivitäten. Diese Vergegenwärtigung von Utopien im Kleinen – wobei ›das Kleine‹ hier ein durchaus dehnbarer Begriff ist – sollen infolge affektiv oder auch rational vermittelter ›Ansteckungseffekte‹ Nachahmung und damit die tendenzielle Universalisierung bewirken, ohne dabei auf Zwang oder Gewalt als politische Meiden zurückzugreifen. Verbunden mit der präfigurativen Praxis und der durch sie vollzogenen Formgebung eines anderen, auf Universalisierung sinnenden Miteinander ist dabei zugleich das Bestreben einer sukzessiven Aushöhlung, Verdrängung und Substitution der überkommenen, hegemonialen gesellschaftlichen Institutionen, Strukturen und Mentalitäten in der Regel ohne diesen dabei sonderlich viel Beachtung zu widmen« (Ebd.: 141f.).

6.
Zum paradoxen Politikbegriff im Anarchismus

Es überrascht nicht, dass im Ergebnis dieser Dissertation mehr Fragen zurückbleiben, als klar umrissene Antworten gegeben werden konnten. Dies hat zunächst mit der postanarchistischen Darstellung des Gegenstandes zu tun. Ebenso geht die Unabgeschlossenheit des hier behandelten Themenfeldes aus der Komplexität und Pluralität von emanzipatorischen sozialen Bewegungen und ihren Kämpfen, wie auch aus der Menge von Ansatzpunkten zu einer radikalen und umfassenden Gesellschaftstransformation hervor, welche nur *in, durch und gegen ihre Widersprüche* geschehen kann. Diese werden dabei notwendigerweise reflektiert, oftmals aber auch synthetisierend weiterentwickelt. Schließlich bleibt der Anarchismus eine äußerst heterogene Hauptströmung im Sozialismus, der trotz ihrer Pluralität eine Kohärenz nachgewiesen werden kann, da ihre Strömungen immer wieder aufeinander bezogen werden und weil sich ihre Akteur*innen sporadisch, aber kontinuierlich aneinander abarbeiten, voneinander abgrenzen und miteinander kooperieren. Das Streben nach Autonomie – in einem umfassenden Sinne – kann in seinen variierenden Ausprägungen als gemeinsamer Nenner von unterschiedlichen anarchistischen Strängen und Akteur*innen angesehen werden (→ 3.5). Autonomie, Dezentralität, Föderalismus, Freiwilligkeit und Horizontalität sind die wesentlichen anarchistischen Organisationsprinzipien; soziale Freiheit und Selbstbestimmung, ökonomische, politische und dignitive

Gleichheit, Solidarität, Kooperation und Vielfalt sind die geteilten ethischen Grundwerte. Ohne diese häufig mündlich überlieferten und praktisch angewandten Organisationsvorstellungen als auch die gelebte anarchistische Ethik würde der meist verstreut auftretende und widersprüchlich erscheinende Anarchismus aufgrund seiner Heterogenität (→ Fig. 2, Fig. 12), seiner antiautoritären Reflexe und seines Charakters einer sozialistischen Freikirche (→ 1.2) desintegrieren und schließlich versiegen. Dass ethische Grundwerte, organisatorische Prinzipien, theoretische Konzepte und Kriterien für sozial-revolutionäre Projekte im Anarchismus zusammengedacht und fortwährend vermittelt werden, wird im Schema dargestellt. Es dient ferner dazu, zu benennen, was im heterogenen und undogmatischen Anarchismus sehr wohl bestimmt werden kann. Wichtig hierbei ist, die Grundbegriffe anarchistischer Theorie in ihrer Verwiesenheit aufeinander zu denken (→ Fig. 17). Im radikalen Flügel verschiedener emanzipatorischer sozialer Bewegungen, als Ethik und in Lebensstilen reproduzieren sich die Anarchismen offenbar – auch wenn sie weiterhin marginal bleiben. Wie aber ist es um die anarchistische Theorie bestellt?

Es gibt zahlreiche Werke und Überlegungen zu für den Anarchismus relevanten Themenfeldern. Dazu zählen etwa Theorien zu Gemeingütern und Commons (Federici 2020), zur Intersektionalität von Unterdrückungsverhältnissen und Emanzipationskämpfen (hooks 2020), zu einem ökosozialistischen Umweltschutz (Probst 2021), zu radikalem Feminismus (Gago 2021), zu Care-Ökonomie (Winkler 2015), zu sozialer Hierarchie und egalitären Beziehungen, zur libertären Pädagogik (Klemm 2010) oder zu Kritik und Alternativen zu Gefängnissen und Strafen (Malzahn 2018). Obwohl es in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten wichtige Weiterentwicklungen gab, bleibt der Anarchismus insgesamt untertheoretisiert, was auch – bzw. insbesondere – viele seiner Grundkonzepte wie bspw. ein zeitgemäßes Verständnis von sozialer Revolution betrifft. Für diese Tatsache lassen sich verschiedene Gründe nennen: Erstens bleiben anarchistische

Szenen und Bewegungen aufgrund ihrer Radikalität, dem geforderten persönlichen Engagement, dem Plädoyer für Minderheiten, der Repression, die ihnen entgegenschlägt,[1] aber auch aufgrund ihrer Komplexität, gesamtgesellschaftlich gesehen marginal. Zweitens schließt die Komplexität der anarchistischen Überlegungen zugleich eine alltagsweltliche Verständlichkeit von anarchistischen Grundannahmen ein (Loick 2017: 9f., vgl. Milstein 2013). Kooperation, Solidarität und Egalität werden von Anarchist*innen bis heute oftmals als quasi-naturgemäße Aspekte eines »wirklich« sozialen Lebens verstanden, denen analysierbare Herrschaftsverhältnisse, soziale Hierarchien und gesellschaftliche Teilungen entgegenstehen, welche es daher abzubauen und zu überwinden gälte. Dahingehend scheine das Theoretisieren nicht weiterzubringen, sondern müssten die offensichtlichen Probleme angegangen werden, was eine Frage des Willens, der Aktion und der Organisation, sprich des Tuns, statt des Redens oder Schreibens sei. Mit dem Anarchismus assoziierte und sympathisierende Lebensstile und Praktiken, Organisations- und Aktionsformen wird es weiterhin geben, auch wenn die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen im 21. Jahrhundert nicht besonders günstig für sie ausfallen. Zu offenkundig und umfassend ist die multiple Krise der Gegenwartsgesellschaft, der daraus resultierende akute Bedarf an gesellschaftlicher Transformation sowie der weltweit zunehmende Autoritarismus (vgl. Amnesty Report 2023). Daher werden auch zukünftig etliche Menschen nach Lebensweisen suchen, die ihren ethischen Vorstellungen entsprechen – und dabei hegemonial gesetzten Normen in Bezug auf Leistungsanforderungen, Gender-Performance, Lebensplanung usw. widersprechen. Sie werden Theorien entwickeln, mit welchen sie sich orientieren, sozial-revolutionäre Perspektiven einnehmen und gesellschaftliche Alternativen schaffen. Und sie werden nach Handlungsmöglichkeiten suchen, mit denen sie soziale Kämpfe in verschiedenen Feldern auf radikale und emanzipatorische Weisen führen. Um die Weiterentwicklung und Verbreitung von anarchistischer Theorie voranzubringen, wären allerdings noch

große Schritte zu gehen. Mit dieser Dissertationsschrift wollte ich dazu beitragen, auch wenn sie nur eine unter vielen möglichen Wegen und keineswegs die bevorzugte Form ist, in welcher dies versucht werden und gelingen kann.

Fig. 17: Grundbegriffe der politischen Theorie des Anarchismus

6.1 Die Erkenntnisse verdichten

6.1.1 Rekapitulation der Kapitel

Einleitend habe ich den Anarchismus als grundlegend pluralistisch und heterogen charakterisiert und für eine pragmatische Betrachtung des Gegenstandes plädiert. Bisher gibt es keine politisch-theoretische Untersuchung über das Politikverständnis im Anarchismus, d.h. dazu, was Politik aus anarchistischer Perspektive überhaupt ist und wie demzufolge mit ihr – den eigenen Vorstellungen und Ansprüchen nach – umzugehen sei. Augenfällig ist die Skepsis von Protagonist*innen verschiedener anarchistischer Strömungen

gegenüber Politik. Unkommentiert von »anarchistischer Politik« zu sprechen, ist in jedem Fall ein Widerspruch in sich. Gerade in ihrer Kritik zeigt sich eine ambivalente Bezugnahme auf Politik im Anarchismus, die sich auch an zahlreichen aktuellen Beispielen aufzeigen lässt. Daher stellte ich die These auf, dass *der anarchistische Politikbegriff als grundlegend paradox zu beschreiben ist. Die anarchistische Bezugnahme auf Politik schwankt zwischen der Notwendigkeit, radikale Politik zu machen und begründeten anti-politischen Tendenzen*. Aus der Untersuchung dieser Eigenheit des Anarchismus können Schlussfolgerungen für seine (anti-)politische Praxis gezogen werden, während auf einer politisch-philosophischen Ebene danach gefragt werden kann, ob das Denken und Handeln im Anarchismus als grundlegend paradox zu bezeichnen ist.

Im zweiten Kapitel trug ich aus mehreren Fragmenten den methodischen Rahmen dieser Arbeit zusammen und formulierte zugleich einige relevante Hintergrundüberlegungen. Dabei ging es zunächst um das Problem einer wissenschaftlichen Betrachtung des Anarchismus und eine philosophische Annäherung an Paradoxität mit Cuonzo. Das offensichtliche Vorhandensein paradoxer Denkfiguren im Anarchismus, wie sie sich schon in Proudhons antinomischen Denksystem zeigen, korrespondiert mit einem ausgeprägten Unbehagen gegenüber Politik im frühen Sozialismus. In zeitgenössischen Schriften zur anarchistischen Theorie wird der Politikbegriff idealistisch (Bookchin), arbiträr (Graeber), unvollständig (Day), alltagsweltlich (Curran) oder dogmatisch (Schmidt/van der Walt) verwendet. Dadurch zeigte sich der Halbschatten, den es mit dieser Arbeit aufzuhellen galt. Mit *Anti-Politik* wurde dafür der theoretische Arbeitsbegriff geliefert. Dazu stellte ich zunächst die Verwendung des Begriffes durch liberal-demokratische Autoren (Schütz, Mulgan, Schedler, Howard) dar, um dann antipolitische Aspekte in ihren Ausprägungen der intellektuellen Dissidenz, der Postdemokratie, des ultraliberalen Marktradikalismus, des Quasi-Faschismus und des Populismus aufzuzeigen. Mittels einer politikwissenschaftlichen Einordnung benannte ich das methodisch vorweggenommene

Politikverständnis – von Sorel und de Lagasnerie inspiriert – als *gouvernemental, negativ-normativ, konfliktorientiert, historisierend* und *(ultra-)realistisch*. Mit dem Arbeitsbegriff *Anti-Politik* beschrieb ich ferner eine Denkweise, die mit poststrukturalistischen Theorien zur *radikalen Demokratisierung* verwandt ist, aber über diese hinausgeht. Daraufhin stellte ich den Postanarchismus als theoretischen Ansatz vor, um schließlich Newmans spontan plausible (aber untertheoretisierte und bewegungsferne) Gedankenfigur des Anarchismus als *Politik der Anti-Politik* oder *anti-politische Politik* als theoretischen Rahmen dieser Arbeit einzuführen – und wesentlich zu erweitern. Ich argumentierte, dass die dem Anarchismus innewohnende Paradoxität das Potenzial beinhaltet, mit gesellschaftlichen Widersprüchen in komplexen modernen Gesellschaftsformen produktiv umzugehen, statt diese lediglich zu reflektieren. Dies wäre der *common ground* eines zeitgemäßen, pragmatischen und synthetischen Anarchismus.

Anarchistische *Politik der Autonomie* kann daran anknüpfend als *Streben nach Autonomie* verstanden werden. Dieser organisatorische Modus umfasst eine Doppelbewegung von herrschaftlichen Verhältnissen, Strukturen, Denkweisen und Subjektformen weg, hin zu Versuchen der Selbstbestimmung und Selbstentfaltung von Individuen, genossenschaftlichen Strukturen, die Solidarität erzeugen, dem anarch@-kommunistischen Entwurf einer konkreten Utopie, der Gewerkschaft als Kampforganisation und Keimzelle der libertär-sozialistischen Gesellschaft sowie kommunitären Zusammenschlüssen und alternativen Lebensstilen. Dabei werden die Sphären des *Individuums*, des *Sozialen*, der *Gesellschaft*, der *Ökonomie* und der *Gemeinschaft* als anti-politische Gegenpole zur Politik aufgebaut. Um dies nachzuweisen, habe ich signifikante Quellentexte des anarchistischen Individualismus (ausgehend von Godwin, Stirner und Thoreau), des Anarch@-Kommunismus (in der Linie von Most, Malatesta und Kropotkin) und des syndikalistischen Anarchismus (Pouget, Cornelissen, Rocker) auf ihre Aussagen

in-gegen-und-jenseits von Politik hin untersucht. Dies geschah jeweils in einem schematischen Dreischritt der *Distanzierung* (Absage, Abbruch, Sezession), *Organisierung* (Aufbegehren, Aufbau, Streik) und *Präfigurierung* (Selbstentfaltung, Selbstorganisation, Selbstverwaltung). Durch die ausgiebige Quellenarbeit konnte ich zeigen, dass das anarchistische Politikverständnis paradox ist und sich dahinter ein spezifischer Modus verbirgt, um aus der Widersprüchlichkeit von Politik in einer staatlich strukturierten Gesellschaftsform Strategien abzuleiten, um das politische Herrschaftsverhältnis zu unterminieren. Dies spiegelt sich bei einzelnen Autor*innen innerhalb ihrer Texte ebenso wider und wird deutlich, wenn diese parallel zueinander gelesen oder die Tendenzen gegeneinander positioniert werden. In fast allen Ausprägungen und Tendenzen des Anarchismus wird Politik gleichzeitig *abgelehnt, kritisiert, auf sie Bezug genommen und betrieben.* (Meiner Einschätzung nach kommt man auch mit einer vehementen Ignorierung oder Verweigerung dieses Spannungsfeldes nicht von ihm los.) Mit dieser *Gleichzeitigkeit* werden die jeweiligen anarchistischen Positionen in einem diskursiven Zusammenhang verortet. Aussagen, in denen scheinbar fundamentalistisch »die« Politik oder »der« Staat aus politischen Gründen abgelehnt werden, lassen sich damit besser einordnen. Die schwierigen Debatten um die politische Organisation einer herrschaftsfreien Gesellschaft, bei gleichzeitiger Überwindung des politischen Herrschaftsverhältnisses, oder zwischen außer- und antiparlamentarischer Opposition werden vor diesem Hintergrund verständlicher. Selbst das individualanarchistische Denken kann ebenso in eine »Politik der ersten Person« wie in die Indifferenz gegenüber allem Politischen münden. In jedem Fall bleibt ein anarchistisches Unbehagen gegenüber Politik bestehen – welches über Staat, Parteien und Kadergruppen hinausgeht.

Doch nicht nur in verschiedenen Strömungen – bzw. hier als Tendenzen des Strebens nach Autonomie gefasst –, sondern auch in seinen divergierenden ideologisch-weltanschaulichen

und inhaltlichen Standpunkten erweist sich der Anarchismus als paradox. Neben den Fragen nach der Legitimität eigener *Gewaltanwendung*, dem Umgang mit *Entfremdung und Spiritualität* wie auch divergierenden Verständnissen von *Natur, Technik und Zivilisation* stellt sich das *Spannungsfeld zwischen Einzelnen und Gemeinschaften* als nicht zu klärender innerer Grundkonflikt im Anarchismus heraus. Aufgrund seines ideengeschichtlichen Ursprungs in sozialistischen, republikanischen und liberalen Strömungen, kann jener letztendlich nicht aufgelöst werden. Oberflächlich betrachtet scheint diese Kontroverse aus unterschiedlichen Freiheitsbegriffen zu resultieren. Tatsächlich ist es gerade der komplexe und in sich wiederum paradoxe anarchistische Grundbegriff der *sozialen* Freiheit (Bakunin 1969, Bottici 2013), in dem sich der Widerstreit zwischen Individualismus und Kollektivismus spiegelt. Daher handelt es sich der hier entfalteten Interpretation nach vorrangig um einen ethischen Diskurs um die Verwirklichung von Selbstbestimmung. Eine der grundsätzlichen Doppelfragen des Anarchismus in modernen Gesellschaftsformen lautet dabei: Wie können Gemeinschaften erschaffen werden, die auf Freiwilligkeit bzw. Selbstverpflichtung beruhen, den Individuen keine Zwänge auferlegen und ihre Selbstentfaltung ermöglichen? Wie können Menschen als gesellschaftliche Wesen und Subjekte begriffen werden, die sich als gemeinschaftliche Einzelne verbindlich, kooperativ und zwanglos vergemeinschaften können? Und wie können ihre sozialen Gruppen dabei inklusiv und integrativ bleiben? Mit der Untersuchung zahlreicher anarchistischer Quellentexte wurde die weite Spannbreite der Positionen und Vorstellungen zu diesen Fragen aufgezeigt, welche durchaus nicht auf einen Nenner zu bringen sind. Durch die Umstrittenheit des Themas wird der zähe und anhaltende Anspruch von Anarchist*innen, mit diesem gesellschaftlich bedingten Schein-Widerspruch deutlich, zwischen »Aktivismus« und Lebensveränderung einen Umgang zu finden. Individualistisch und kollektivistisch orientierte Autor*innen *ignorieren* das Spannungsfeld, *lösen es einseitig auf*, versuchen es

zu *vermitteln*, zu *synthetisieren* oder lassen es in seiner *Verwobenheit* stehen. Interessanterweise haben dabei beide Seiten jeweils bestimmte *politische* und *anti-politische* Argumente und Implikationen. Die Paradoxie der *gemeinschaftlichen Individualität* (Ritter 1980, Davis 2019), die Figur der *sozialen Singularität* (Nancy 2004, Kuhn 2007) und auch Landauers und Bubers Menschenbild gehen zwar *auch* aus der empirisch vorhandenen Pluralität des Anarchismus hervor, können jedoch ebenfalls als *Resultate* einer paradoxen anarchistischen Denkweise verstanden werden. Deswegen sind die Kontroversen im Anarchismus auch mit dem Spannungsfeld von Anti-Politik und Politik verknüpft.

Wenn sich die Paradoxität des Anarchismus in seinem Politikverständnis und verschiedenen Strömungen, wie auch in seinen divergierenden Umsetzung seiner Organisationsprinzipien und ethischen Werte zeigt, so muss sie sich auch in seinen theoretischen Konzepten und den damit verbundenen Handlungsrahmen widerspiegeln. Aus diesem Grund habe ich im fünften Kapitel die anarchistische Vorstellung von *sozialer Revolution* als Konzept für eine radikale, umfassende und vor allem selbstorganisierte Gesellschaftstransformation untersucht. Soziale Revolution ist nicht die einzige strategisch-konzeptionelle Orientierung im Anarchismus, sondern steht den Ansätzen von *mutualistischer Selbstorganisation*, *autonomer und selbstorganisierter Bewegung*, *Revolte* und *Subversion* gegenüber. Letztere stellen keineswegs Abweichungen oder Enttäuschungen von der sozialen Revolution dar. Mit ihnen werden indessen teilweise Gesamtstrategien und Meta-Erzählungen überhaupt verworfen. Gerade aus diesem Grund ist die Untersuchung und Besprechung des anarch@-kommunistischen Konzeptes zur Gesellschaftstransformation – die *soziale Revolution* – interessant und gibt Aufschluss über das anarchistische Denken auf der Meta-Ebene, mit welchem die mannigfaltigen kleinteiligen Praktiken, Aktionen und Gruppierungen gedanklich in einen Zusammenhang gebracht werden können. Nicht als Zielvorstellung, vielmehr als Set von Orientierungslinien und

als Handlungsmodus in emanzipatorischen sozialen Bewegungen, ist das Nachdenken über soziale Revolution, im historisch-gesellschaftlichen Kontext des dritten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts in Westeuropa, legitim und sinnvoll. Soziale Revolution wurde diesbezüglich als weiterhin *paradoxes Ergebnis und als Zwischenraum* von sozialer Evolution und politischer Revolution erfasst. Nach einer erläuternden Hinführung zu den Ambivalenzen, welche der moderne Revolutionsbegriff für sich genommen aufweist, arbeitete ich das historische Verständnis von sozialer Revolution anhand der Quellentexte (von Proudhon, Déjacque, Reclus, Kropotkin, Peukert, Berkman, Rocker und Landauer) und in Abgrenzung zu sozialer Evolution, politischer Reform und politischer Revolution heraus. Dabei geht die darin angelegte Paradoxie aus dem paradoxen anarchistischen Politikverständnis hervor und weist auf jenes zurück. Folgerichtig fächert sich in dieser Betrachtung die Paradoxie in wesentlichen Aspekten des Revolutionsbegriffs weiter auf und führt zu einem Verständnis von Zeitlichkeit und Geschichte im Modus der *prophetischen Eschatologie*, zu einem maßgeblich *konstruktiven Charakter mit negierenden Elementen*, zu einem Fokus auf *Immanenz mit einem transzendierenden Überschuss*, zum Versuch der Herstellung einer adäquaten *Ziel-Mittel-Relation* und schließlich zur Bejahung der *Pluralität revolutionärer Subjekte*, wobei es die *Aufgaben der sozialrevolutionären Bewegung* zu klären gilt. Insofern der moderne Revolutionsbegriff inhärent ambivalent und mit weitem Bedeutungsgehalt aufgeladen ist, kann in der sozial-revolutionären Paradoxität der Versuch eines adäquaten Umgangs mit komplexen, widersprüchlichen gesellschaftlichen Verhältnissen gesehen werden. Um die Relevanz und Aktualität des so konkretisierten Verständnisses von *sozialer Revolution* aufzuzeigen, untersuchte ich abschließend die aktuellen linken Transformationstheorien von Wright, Adamczak, von Redecker und Sutterlütti/Meretz auf Verbindungen zu anarchistischen Kerngedanken hin. Dabei ließ sich zeigen, dass bedeutende Aspekte der anarchistischen Theorie – schon immer, jedoch vermehrt in jüngster Zeit – von linken Intellektuellen bewusst

oder unbewusst adaptiert und explizit oder implizit in ihre jeweiligen theoretischen Überlegungen integriert werden. Hierbei handelt es sich ebenso um die Folge einer Reflexion über aktuelle emanzipatorische soziale Bewegungen, in welchen anarchistische Praktiken, Organisationsformen, Narrative und Selbstverständnisse verbreitet sind. Darüber hinaus spiegelt sich in der Bezugnahme auf anarchistische sozial-revolutionäre Konzeptionen die Suche nach neuen Ansatzpunkten für sozialistische Gesellschaftstransformation wider.

Nach einigen Gedanken zur Arbeit mit den Quellen folgt eine Abschlussdiskussion über gesellschaftliche Sphären als anti-politische Bezugspunkte, die Rolle von Politik im Anarchismus und den Schlussfolgerungen aus der Argumentation für die politisch-philosophische, politisch-theoretische und politisch-praktische Fragestellung. Schließlich bespreche ich anarchistische Versuche, mit gesellschaftlichen Widersprüchen umzugehen und Konflikte aufzumachen, sowie die Konsequenzen für die politische Theorie des Anarchismus.

6.1.2 Gedanken zur Quellenarbeit und dem verarbeiteten Material

In dieser Arbeit wurde eine immanente politisch-theoretische Betrachtung des Anarchismus vorgenommen. Dazu habe ich zahlreiche Quellentexte gesichtet, kontextualisiert, interpretiert und mit einer Variante historisch-kritischer Hermeneutik nach ihrem Bezug zum anarchistischen Diskurs im weiteren Sinne gefragt. In diesem Zusammenhang bedarf es in vielen Fällen auch der Infragestellung essentialistischer Annahmen, ontologischer Behauptungen, moralischer Setzungen, naturalisierter Konzeptionen und teleologischer Vorstellungen (→ 2.4.3). Bei der Untersuchung habe ich spezifische ethisch-politische Standpunkte bezogen und Anarchismus als weltanschaulich-ideologisches Projekt begrüßt. In diesem Sinne

ist diese Arbeit normativ und bin ich als Autor involviert. Statt einer bloßen (theoretischen) Rede *über* den Anarchismus, stellt sie vielmehr ein (intellektuelles) Gespräch *mit* ihm und ein Diskussionsangebot für alle an ihm Interessierten und mit ihm sympathisierenden Personen dar. Letzteres wird aufgrund der Form und Länge dieser Dissertation in den seltensten Fällen direkt durch ihre Lektüre geschehen.

Qualitative Methoden in der Form offener Fragebögen und Interviews hätten die Tristesse mancher Schreibtischtage aufgelockert und das Thema zugleich stärker ins Gespräch bringen können. Doch sollten »Anarchist*innen« als Personen nicht zu Untersuchungsobjekten dieser Arbeit gemacht werden. Weiterhin mangelt es in der politischen Theorie des Anarchismus an einer tiefergehenden Reflexion über die eigenen Grundkonzepte und begriffe. Im vorliegenden Zusammenhang hätte bspw. eine Befragung von Interviewpartner*innen, die sich als Anarchist*innen bezeichnen, ähnlich wenig Aufschluss über das anarchistische Politikverständnis gegeben, wie die arbiträre Verwendung des Politikbegriffes durch Graeber, die idealistische Darstellung von Bookchin oder die dogmatische Sicht von Schmidt/van der Walt. Durch die systematische Untersuchung einer breiten Auswahl von Quellentexten gelang es mir hingegen, tiefer zu schürfen und *anarchistische Theorie* zu betreiben.

Neben Kenntnissen der Kontexte aus Einführungswerken spielten für die Deutung und Einordnung der Quellentexte auch eigene lebensweltliche Erfahrungen und (anti-)politische Beobachtungen eine Rolle, die kaum zugeordnet und nur selten im Detail benannt werden können. Umso mehr diente die akribische Abarbeitung an Textgrundlagen dazu, einem wissenschaftlichen Anspruch gerecht zu werden. In einem weiteren Schritt bräuchte es eine Rückübersetzung für jene, die potenziell an dieser Thematik interessiert sind. Dieser kann und sollte in dieser Arbeit nicht erfolgen. Weiterhin ist zu sagen, dass einzelne Aussagen oder Argumentationsgänge unterschiedlicher Autor*innen jeweils in ihren historisch-spezifischen Kontexten, als auch vor dem Hintergrund

ideologisch-weltanschaulicher Annahmen und strategischer Debatten, zu sehen sind. Dazu trug auch das Kontextwissen über die Autor*innen und ihre Biografien bei, welches hier nur angedeutet wurde, um den Fokus nicht (allzu sehr) zu verlieren. Daher ergibt der breite Überblick bzw. die Einbeziehung verschiedener Positionen sowie deren Hintergründe ein Gesamtbild, das keine ahistorische und/oder scholastische Konstruktion ist.

Ein großer Teil der verwendeten Quellen ist den anarchistischen »Klassikern« zuzurechnen, was zu einer tautologischen Begründung führt, warum sie in die Untersuchung einbezogen wurden, auch wenn das den Gehalt der jeweiligen Texte nicht schmälert. Darüber hinaus habe ich ebenfalls viele Denker*innen zitiert, die auch informierten Lesenden wenig bekannt sein dürften. Zudem war es wichtig, ebenfalls zeitgenössische und aktuelle Texte einzubeziehen, auch wenn sie nicht immer meinen Vorlieben entsprechen oder mir besonders gehaltvoll erscheinen. Dem Anspruch, auf diese Weise ein umfassendes Bild vom Anarchismus zu zeichnen, ohne ihn als historisches Objekt zu konservieren und seiner Sprengkraft zu berauben (wie es so oft, auch durch Anarchist*innen selbst, geschieht) konnte damit Genüge getan werden.

Darüber hinaus bleibt zur Auswahl der Quellen aber festzuhalten, dass sich die *Beschränkung auf fast ausschließlich männliche, europäische Autoren* auch zum Abschluss dieser Arbeit als unbefriedigend erweist. Dies ist der Fall, weil damit teilweise ein anachronistisches Bild des Anarchismus reproduziert wird. Weitere Perspektiven auf den Gegenstand würden der Komplexität des Phänomens und dem mit seiner Theoretisierung verbundenen Anspruch guttun. Allein, die hier vorgelegte Arbeit gelangt damit an die ihr gesetzten Grenzen und ist an anderer Stelle zu debattieren, zu kritisieren, in Frage zu stellen und zu erweitern. Allerdings hoffe ich, dass die *Form und die Weise wie* die politische Theorie des Anarchismus entfaltet wurde, einer im problematischen Sinne eurozentrischen, *weißen*, männlichen und auch akademisch-

abgehobenen Perspektive entgegengewirkt und diese im besten Fall subversiv unterlaufen hat. Ob dies gelungen ist, obliegt jedoch nicht meiner Beurteilung.

Auch kann die Skepsis gegenüber Politik, die Kritik an ihr oder ihre Ablehnung als *privilegierte Sichtweise* kritisiert werden, weil sie voraussetzt, eine Distanz zu ihr – und zumindest in gewisser Hinsicht auch gegenüber der Gesellschaftsform, in der sie stattfindet – aufbauen zu können. Zugleich ist es aber der Fall, dass sich damit den Positionen derjenigen angenähert wird, die aus verschiedenen Gründen ohnehin aus politischen Prozessen ausgeschlossen sind und daran auch gar nicht partizipieren wollen, sondern sich stattdessen selbst organisieren müssen. Daher gilt es den Blick auf eine wichtige Leerstelle zu richten, welche mir selbst erst durch die Bearbeitung dieses Themas vollends bewusstwurde: Der Frage nach den Bezugspunkten anarchistischer Anti-Politik.

6.1.3 Gesellschaftliche Sphären als anti-politische Bezugspunkte

Anarchist*innen betonen, dass Emanzipation keineswegs vorrangig oder gar allein im Rahmen einer *libertären sozialistischen Politik* gelingen kann. Vielmehr ermöglicht erst eine radikale Infragestellung und Überschreitung dieses Rahmens und der mit diesem einhergehenden, verselbständigten, gesellschaftlichen Sphäre der Politik, zumindest eine Auswahl spezifischer politischer Handlungsformen für emanzipatorische Bestrebungen nutzbar zu machen. Durch die theoretische Arbeit in dieser Dissertationsschrift hat sich herausgestellt, dass verschiedene gesellschaftliche Sphären als Bezugspunkte und Gegenpole zur Politik ins Feld geführt werden: Namentlich die *Individuen* (Individualismus), das *Soziale* (Mutualismus), die *Gesellschaft* (Kommunismus), die *Ökonomie* (Syndikalismus) und die *Gemeinschaft* (Kommunitarismus). Darüber hinaus können für

alle Tendenzen auch die Bereiche der *Kultur*, der *Ethik* und der *Utopie* benannt werden. In der Realität treten diese anti-politischen Referenzpunkte in anarchistischen Szenen und vom Anarchismus beeinflussten emanzipatorischen sozialen Bewegungen häufig in unterschiedlichen Kombinationen vermischt miteinander auf.

Innerhalb von sozialen Zusammenschlüssen, welche anhand dieser gesellschaftlichen Sphären bzw. Themenfelder herausgebildet werden, gelangen zumindest manche Anarchist*innen zur Erkenntnis, dass es trotz aller Hierarchien, Unzulänglichkeiten und Widersprüchen in einer durch Herrschaft geformten und geprägten Gesellschaft notgedrungen *auch* Politik zu machen gilt – gerade, um sie loslassen zu können.

So wird von *anarchistischen Individualist*innen* bspw. geäußert, dass erst das Verstehen der eigenen Wünsche und Bedürfnisse und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung und eine aktiv handelnde Person zu sein es ermöglichen, mit anderen Menschen respektvolle, verbindliche und kooperative Beziehungen einzugehen. Die *Emanzipation der Individuen* wird somit im selben Zuge als Selbstzweck wie auch als Mittel forciert, da die Selbstbestimmungsmöglichkeiten aller Einzelnen als Gradmesser für gesamtgesellschaftliche Emanzipation angesehen werden. Weil es dafür bestimmte gesellschaftliche Bedingungen zu schaffen gilt, welche die Selbstentfaltungswünsche Einzelner weit übersteigen, weisen diese Überlegungen auch politische Züge auf.[2]

Mutualistische und kollektivistische Bestrebungen setzen an dem Punkt an, wo traditionelle solidarische Gemeinschaften aufgrund von Pauperismus, Verstädterung, Proletarisierung und durch die Durchsetzung von Nationalstaatlichkeit desintegriert sind. Mit ihnen geht es nicht darum, an den verlorenen sozialen Bindungen festzuhalten, sondern Solidarität in genossenschaftlichen Kollektiven herzustellen, welche den Bedingungen der Moderne gerecht werden. Diese zu gründen und zu entwickeln, bedeutet u.a. eine *Politisierung des Sozialen* zu betreiben.[3]

Im *anarchistischen Kommunismus* ist der Fokus auf *Gesellschaft* als ein heterogenes Ganzes besonders ausgeprägt. Sie wird konsequent gegen den Nationalstaat gesetzt, welcher mit hierarchischen, autoritären und zentralistischen Prinzipien assoziiert wird. Damit stoßen kommunistische Anarchist*innen auf die Einsicht, dass eine libertär-sozialistische Gesellschaftsform weder nach historischer Gesetzmäßigkeit entstehen kann, noch ohne Weiteres von einem Großteil der Gesellschaftsmitglieder präferiert wird und eingerichtet werden kann. Dies führt zur Notwendigkeit, *Selbstorganisation* zu theoretisieren, sie aktiv einzurichten und zu gestalten. Reorganisierte Gemeinwesen müssten demnach über *tendenziell herrschaftsfreie politische Verhältnisse und Institutionen* verfügen.[4] Dass dies im Anarchismus weiterhin umstritten bleibt, zeigt sich nicht zuletzt im *anarchistischen Insurrektionalismus*, in welchem positive Entwürfe verworfen und die Schaffung von erstrebenswerten Institutionen und Beziehungen – und also auch von Politik – zugunsten von permanenter Revolte und Subversion grundsätzlich abgelehnt werden.

Eines der konstituierenden Elemente des *anarchistischen Syndikalismus* stellt das *Primat der Ökonomie* dar. Wenngleich dies vor seinem Entstehungshintergrund plausibel und nachvollziehbar ist, treten bei der dogmatischen Überbetonung der ökonomischen Sphäre im Anarch@-Syndikalismus schnell problematische Leerstellen auf – zumindest, wenn der Anspruch aufrechterhalten wird, keine bloße Interessenvertretung, sondern ein sozial-revolutionäres Projekt zu sein. Die alleinige Beschäftigung mit ökonomischen Kämpfen verhindert nämlich keine politische Vereinnahmung derselben durch andere Strömungen oder Parteien. Weiterhin kann keine kontinuierliche und schlagkräftige Organisationsarbeit möglich werden, wenn faktisch vorhandene divergierende politische Einstellungen der Proletarier*innen allgemein und selbst zwischen den Mitgliedern von Basisgewerkschaften ignoriert werden. Neben den Tendenzen zur reinen Gewerkschaftsarbeit einerseits und der Repolitisierung – z.B. durch den Plattformismus – andererseits, hat sich ein *organisatorischer*

Dualismus als Zwischenstand herausgebildet, wobei der Platz für eine libertär-sozialistische Organisation auf der politischen Ebene in der Realität vakant ist. Daher bleibt offen, ob und in welchen Fällen sich Anarch@-Syndikalist*innen selbst politischer Aktionen bedienen.[5]

Schließlich werden *Gemeinschaften* im *kommunitären Anarchismus* als Gegenpol zur Politik aufgebaut. Das Gemeinsame bezieht sich dabei auf Produktion und Konsum sowie auf das geteilte Alltagsleben, ähnliche Wertvorstellungen und ästhetische Ausdrucksformen von spezifischen weltanschaulichen Haltungen. Kommunitäre Lebensgemeinschaften und Alternativbewegungen sind keineswegs zwangsläufig emanzipatorisch oder anarchistisch, sondern sehr verschieden ausgerichtet. Wenngleich sie oftmals aus der bewussten Abwendung von Politik entstehen, werden politische Ansprüche und Erfahrungen in die kommunitären Zusammenhänge hineingetragen. Anstatt alternative Lebensformen per se zu befürworten, werden in diesem Potenziale für radikale gesamtgesellschaftliche Transformation gesehen. Um dies ihren Träger*innen bewusst und nach außen hin sichtbar zu machen und für egalitäre, freiheitliche und solidarische Räume, Beziehungs- und Lebensformen einzutreten, ist eine Politisierung derselben erforderlich.[6]

Neben gesellschaftlichen Sphären, die anarchistischen Tendenzen als anti-politische Referenzpunkte dienen, sind mindestens noch die *Bereiche* der Kultur, Ethik und Utopie zu nennen, welche jeweils in diesen eine Rolle spielen und sich mit ihnen überschneiden (→ Fig. 3).

In unterschiedlichen sozialen Milieus existieren spezifische kulturelle Traditionen und Formen. Wenn sie sich selbst in ihren grundlegenden Vorstellungen in Abgrenzung zur hegemonialen Kultur definieren, können sie in einem soziologischen Sinne als Subkulturen bezeichnet werden.[7] Wenn Subkulturen als Gegenpol zu Politik aufgebaut werden, gelten diese als *Gegenkulturen* und unterscheiden sich vom bloßen Ausleben persönlicher Hobbys, Interessen und Vorlieben.[8] Sie richten sich z.B. gegen die technokratisch

verwaltete Welt und suchen nach wilden, teilweise romantisierten Lebensformen (Roszak 1971). Insbesondere wenn bestimmte soziale Gruppen marginalisiert werden, ist die Entwicklung und Pflege von Subkulturen zu ihrer sozialen Integration erforderlich. Sub- und gegenkulturelle Formen können sich verselbständigen oder von der hegemonialen Kultur kommerziell adaptiert werden. Sie sind keineswegs per se als emanzipatorisch oder anarchistisch anzusehen und die ethischen und politischen Positionen in ihnen sind äußerst verschieden. Anarchistische Bestrebungen gehen häufig mit subkulturellen Ausdrucksformen und Gemeinschaften einher, weil sie in der Regel im verstaatlichten Politischen keinen Anteil haben (wollen). Zugleich können sub- und gegenkulturelle Praktiken und Szenen Menschen wesentlich stärker prägen und zu ihrer politischen Sozialisation beitragen, als viele formell *politischen* Ereignisse und Gruppen, selbst wenn sie außerparlamentarisch verortet sind. Gerade aus kulturellen Formen, mit welchen die Ablehnung von hegemonialer, staatlicher Politik zum Ausdruck gebracht wird, können *alternative politische Vorstellungen* hervorgehen. Da Subkulturen unter Legitimationsdruck stehen und über weit geringere Ressourcenzugänge als die hegemoniale Kultur verfügen, wird bei ihrer Entwicklung und Erhaltung oftmals auch auf politische Mittel zurückgegriffen.

Der Begriff der *konkreten Utopie* kann im vorliegenden Zusammenhang als paradoxe Zwischenform von abstrakter Utopie und gegebener Topie beschrieben werden. Landauer definierte das Utopische weitgehend neutral als aus einer spezifischen, topischen, verfestigten Gesellschaftsform hervorgehend und in dieser dauerhaft untergründig mitlaufend. In revolutionären Phasen verdichtet sich die Utopie und prägt schließlich einen sich neu konstituierenden topischen Zustand (Landauer 1977: 12–15). Wird Utopie als Gegenpol zu Politik angeführt, so wird mit ihr der begrenzte Rahmen politischer Institutionen, Gruppen und ihrer Logiken aufgezeigt und in Frage gestellt. Wie auch bei Kultur und Ethik ist die konkrete Utopie kein rein anarchistisches Markenzeichen. Sie findet sich

hingegen in nahezu allen politisch-weltanschaulichen Strömungen, worauf die antipolitischen Aspekte anderer Strömungen verweisen (→ 2.3.2). Dennoch wird Utopie insbesondere mit dem Anarchismus assoziiert, in welchem sie einen eigenen Bedeutungsgehalt erhält. Ihre Funktion liegt in der Kritik und Infragestellung von (verstaatlichter) Politik, indem sie auf ein bewusst imaginiertes Außerhalb verweist (das in sozialpsychologischer Hinsicht bei der Sehnsucht nach verdrängtem Verunmöglichten und Unerfüllten anknüpft). Diese beabsichtigte Projektion führt zu einer Verfremdung und einem Perspektivwechsel auf die bestehende gesellschaftliche Konstellation. Die (sur)realistische Utopie offenbart erstrebenswerte alternative soziale Beziehungen, Praktiken, Institutionen etc., welche in der Realität bereits vorhanden und angelegt sind. Dies ist dann anarchistisch, wenn damit auf eine libertär-sozialistische, potenziell mögliche Gesellschaftsform verwiesen wird, die nur denk- und erfahrbar wird, wenn die hegemoniale imaginär-symbolische Dimension des Politischen subversiv unterlaufen wird.[9]

Schließlich wird auch *Ethik* als Sphäre der Anti-Politik plausibel. Sie wird im Anarchismus gegen den in marxistisch geprägten sozialistischen Strömungen an der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert verbreiteten Ökonomismus, vulgären Materialismus und Geschichtsdeterminismus stark gemacht (vgl. Abramowski 1899). Im Anarchismus wird ein sozialistischer Wertekanon betont, dessen gesamtgesellschaftliche Umsetzung eine Transformation der Gesellschaftsform und die Überwindung der Herrschaftsordnung verlangt. Zugleich sollen diese ethischen Vorstellungen bereits gelebt bzw. vorgelebt werden. Die Ideologie des autoritären Sozialismus sollte nicht nur eine zentrale, hierarchische Führung des Proletariats ermöglichen, sondern den Arbeiter*innen auch das Selbstbewusstsein verschaffen, sich als historisches, revolutionäres Subjekt zu begreifen. Beides diente dazu, schlagkräftiges und zielgerichtetes politisches Handeln zu entfalten. Ethische Fragen wurden dagegen oftmals entweder als »bürgerlich«

abgetan oder auf die Zeit *nach* der sozialistischen Revolution verschoben – und somit politischen Erwägungen untergeordnet. Im schlimmsten Fall wurden sie durch ein repressives Verständnis eines sozialistischen »neuen Menschen« staatlich diktiert, um Einzelne in die Volksgemeinschaft einzugliedern. Dagegen wird der Ethik unter Anarchist*innen ein hoher Stellenwert zugesprochen. Gleichwohl befinden diese sich überwiegend in Distanz zum *religiösen Sozialismus*, wie ihn etwa Paul Tillich, Karl Barth und Helmuth Gollwitzer vertreten, auch wenn es bspw. einen christlichen Anarchismus gibt (Ellul 1991, Christoyannopoulos 2011, Kalicha 2013). Ethische Standpunkte sind Ausgangspunkte für den Protest gegen Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Ausbeutung, Krieg und ökologische Zerstörung, als auch Fluchtpunkte für eine zu realisierende libertär-sozialistische Gesellschaftsform, deren ethische Lebensstile graduell und gebrochen vorweggenommen werden können. Die Würde aller Menschen ist im Anarchismus wichtiger als Politik zu machen. Vielmehr diskreditiert Politik mit ihren faulen Kompromissen und korrumpierenden Verhandlungen unter ungleichen Akteur*innen die anarchistische Ethik. Durch politische Herrschaft werden auch allgemein verbindliche moralische Maßstäbe festgelegt und soziales Verhalten im Sinne des Erhalts der bestehenden Gesellschaftsordnung sanktioniert oder gefördert. Moralkodexe sind metaphysisch begründet und werden von moralischen Autoritäten – seien es funktional spezialisierte Gruppen oder sich selbst legitimierende Einzelpersonen – durchgesetzt. Dagegen wird anarchistische Ethik nicht universalistisch gedacht, von den sie Betreffenden selbst ausgehandelt, ist auf bestimmte Situationen und Kontexte bezogen und wird nicht mit Zwang durchgesetzt.[10] Ihre Legitimation wird in ihrer materialistischen Orientierung an Menschen als sozialen Tieren und ihrer angelegten und entwickelbaren Vernunft- und Empathiebegabung gesucht, mit welcher sie kollektiv beurteilen und aushandeln können, was sie als gut und schlecht, richtig und falsch ansehen.[11]

Mindestens hinsichtlich der gesellschaftlichen Sphären des

Individuums, des *Sozialen* und der *Gesellschaft*, der *Ökonomie* und der *Gemeinschaft* sowie in den Bereichen der *Kultur*, der *Utopie* und der *Ethik*, kann gezeigt werden, dass diese als Bezugspunkte für anarchistische Anti-Politik dienen. Wie erwähnt treten diese innerhalb anarchistischer Szenen und anarchistisch inspirierter emanzipatorischer sozialer Bewegungen vermischt miteinander auf, auch wenn die Schwerpunkte in verschiedenen Gruppierungen deutlich variieren.

Durch die hier ausgearbeitete Darstellung wird deutlich, dass noch *vor* dem aktiven Streben nach Autonomie, welches sich aus einem Spannungsfeld zwischen Politik und Anti-Politik ergibt, diese Konfliktualität von Anarchist*innen zunächst als gesellschaftlicher Antagonismus zwischen Regierenden und Regierten benannt wird (→ 2.4.1). Dies geschieht analog zum Modus der Herausstellung des klassisch-sozialistischen Antagonismus zwischen Kapital und Lohnarbeit – genauer gesagt: zwischen Kapitalismus und dezentralem Sozialismus –, wendet diesen jedoch auf weitere gesellschaftliche Verhältnisse an (→ Fig. 4). Damit handelt es sich gewissermaßen um eine *Politisierung* von gesellschaftlichen Widersprüchen, die bewusst gemacht und angefochten werden und anhand derer sich sozialrevolutionäre Kräfte organisieren sollen. Dabei zeigt sich auch in der vehementen Ablehnung oder Ignoranz von Politik durch einiger Anarchist*innen eine hochgradig paradoxe Bezugnahme auf dieselbe, welche häufig durch ideologische Phrasen kaschiert wird. Romantisierte Narrative und dogmatische Standpunkte im Anarchismus sind somit als Ausdruck des spannungsgeladenen Verhältnisses von Politik und Anti-Politik zu begreifen. Dahingehend führt sich mit Politischer Theorie zu befassen […] zu einer paradoxen Erfahrung: zur Erkenntnis, dass Politik niemals alternativlos ist, und zugleich zur Erkenntnis, dass sie nicht nach Belieben gewählt werden kann« (Haus 2023: 8).

Bei allen genannten anti-politischen Sphären zeigt sich, dass die Bezugnahmen auf sie und die intensive Beschäftigung mit ihnen, schnell zu Selbstzwecken werden können (→ Fig. 18),

welche als Verfallserscheinungen des Strebens nach Autonomie (→ Fig. 8) zu verstehen sind. Dies betrifft etwa die permanente Sorge um das Selbst, den Aufbau von psychischer Integrität und die Inszenierung von Authentizität. Es betrifft Strukturen gegenseitiger Hilfe, mit denen entweder Elend nur verwaltet oder überwiegend das eigene Klientel bedient wird. Auch der andauernde Verweis auf gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge kann zur dogmatischen und romantischen Aufrechterhaltung der eigenen (anti-)politischen Identität verkommen, statt für die Reflexion und Erneuerung von Praktiken und Taktiken fruchtbar gemacht zu werden. Ebenfalls steht eine autonome Gewerkschaftsarbeit immer wieder vor der Gefahr, in reine Interessenpolitik zu verfallen und ihre sozialrevolutionären Ansprüche eher aus Gründen der Tradition und Motivation, denn tatsächlich zu ihrer Orientierung zu pflegen. Vermutlich sind einige tausend Kommuneprojekte mit dem Anliegen initiiert worden, eine neue Gesellschaftsform vorwegzunehmen – aber als bloße Rückzugsräume oder alternative Wohnformen geendet. Dass subversive subkulturelle Szenen, Stile und Lebensweisen kapitalistisch vereinnahmt werden, ist eine sich wiederholende Erfahrung und Tatsache. Dies vollzieht sich als ein wechselseitiger Prozess durch Menschen, die ihre Subkultur vermarkten, mehr aber noch, indem sie von Unternehmen adaptiert wird (Bröckling 2017, Boltanski/Chiapello 2003). Und das utopische Denken – wie oft blieb es vermutlich in Zukunftswerkstätten, kreativen Traumreisen, Meditationen, eskapistischen Drogenerlebnissen oder polyamourösen Experimenten hängen, anstatt dass die Anstöße aus ihnen in die Alltagspraxis übernommen wurden? Wie häufig wurde schließlich aus einer kollektiven und offen gehaltenen ethischen Diskussion um bestimmtes Sozialverhalten von Einzelnen oder Gruppen ein meist völlig intransparentes Moralsystem errichtet, mit dem sich oftmals wenige anmaßen, die soziale Zugehörigkeit und Hierarchie einer Gruppe oder Szene zu regulieren (um in der Regel eine darin für sie vorteilhafte Position zu erlangen)?

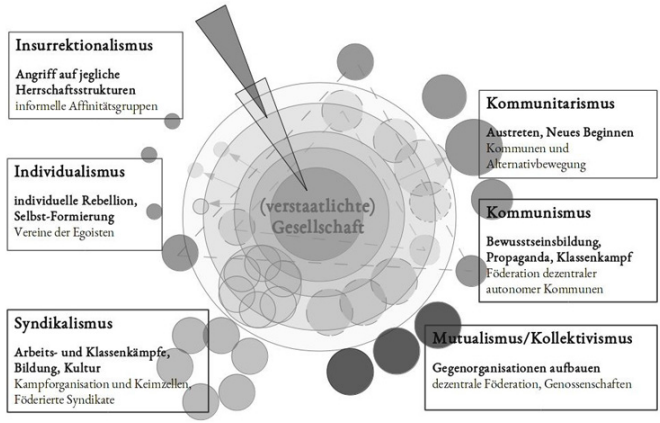
Anhand dieser Beispiele zeigen sich die Herausforderungen,

vor die eine *anarchistische Politik der Autonomie* gestellt ist – und die es auch so schwer machen, den Anarchismus als Bündel spezifischer Projekte zu begreifen. *Im Anarchismus dient die Beschäftigung mit Politik dazu, dem entgegenzuwirken, dass sich die anti-politischen Praktiken und Überlegungen verselbständigen und zu Selbstzwecken werden.* Das Bewusstsein über Staatlichkeit als politisches Herrschaftsverhältnis, ihre Analyse und die permanente Kritik an dieser, als auch die gelegentliche Anwendung von politischen Mitteln, erfüllen in diesem Zusammenhang gewissermaßen die *Funktion*, den Anarchismus sozial-revolutionär auszurichten. Das bedeutet, den Anarchismus an seinem eigenen Anspruch zu messen, die Gesellschaftsform und alle gesellschaftlichen Beziehungen und Institutionen grundlegend, umfassend und dauerhaft verändern zu wollen. Dies ist zunächst eine Frage nach der Qualität und Perspektive von anarchistischen Transformationsansätzen – und erst im nächsten Schritt eine der real existierenden, extrem ungleichen Kräfteverhältnisse zwischen marginalisierten und hegemonialen, zwischen prekarisierten und privilegierten, zwischen potenziell sozial-revolutionären und reaktionären sozialen Klassen und Gruppen. Mit dieser Herangehensweise geht es zugleich um die Zurückweisung und Abwehr von Strategien zur Einhegung, Vereinnahmung, Indienstnahme und Entradikalisierung von nach Autonomie strebenden emanzipatorischen sozialen Bewegungen. Es geht um die Verteidigung ihrer Praktiken, Narrationen und Stile gegen staatliche Akteur*innen, politische Parteien oder gegnerische Gruppierungen.[12]

Innerhalb von *gering politisierten* sozialen Bewegungen, in denen sich Individuen selbst entfalten können, im subkulturellen Bereich,[13] in verschiedenen Formen von Genossenschaften, in der Gewerkschafts-, Alternativ- oder Kommunebewegung, wirken Anarchist*innen sogar *politisierend*, insofern sie u.a. den Blick auf Herrschaftsverhältnisse richten, diese bewusst machen und abbauen wollen. Deswegen ist der Anarchismus seinem Gehalt und Anspruch nach als *(anti-)politisch* und nicht als *apolitisch*

oder *unpolitisch* zu charakterisieren.[14] Um die Verselbständigung, die Verselbstzweckung, die Einhegung und Vereinnahmung anti-politischer Praktiken, Stile, Organisationen usw. zu verhindern, ist bewusst zu machen, dass stets eine kontinuierliche Vermittlung von Zielen und Mittel stattfinden muss. Und dies in beide Richtungen, denn auch Ziele stehen nicht ultimativ fest, sondern können und sollten sich auf dem Weg verändern. Wenn von Redecker über revolutionäre Zwischenräume und Paradigmenwechsel nachdenkt und schreibt, es seien »bestimmte Praktiken, die aufhören und Praxiszusammenhänge, die aufbrechen müssen. Praxis ist die Form, in der Subjekt und Objekt der Revolution – das, was ändert und das, was geändert werden soll – in eins fallen« (von Redecker 2018: 278), umgeht sie dabei das eigentliche Problem mit philosophischer Schöngeistigkeit. Im Anarchismus selbst fallen weder Subjekt und Objekt, noch Ziele und Mittel in eins. Stattdessen wird sich der schwierigen Vermittlungstätigkeit zwischen Anti-Politik und Politik gewidmet. Wie diese gelingen kann, darüber gibt es innerhalb des Anarchismus, in seinen verschiedenen Strömungen und Strängen, häufig Streit. Nach der hier ausgeführten Darstellung kann dieser als ein Konflikt darum interpretiert werden, welche gesellschaftliche Sphäre (zu welchem Grad) als Gegenpol zu Politik, also als anti-politischer Referenzpunkt dienen kann. Die Frage, ob Politik als verselbständigte gesellschaftliche Sphäre wieder in die Gesellschaft *zurückgenommen* werden soll oder ob es sich von ihr zu *verabschieden*, sie *loszulassen* gilt, bleibt im Schema der (Anti-)Politik (→ Fig. 7) paradox und daher eine unaufgelöste Doppelbewegung.[15] Gleichwohl gehen aus dem Unbehagen mit der Politik, wie dargestellt, *qualitativ andere* Wahrnehmungen und Bezugnahmen auf sie hervor, als sie mit liberal-demokratischen Vorstellungen gedacht werden können (vgl. Beyer 1991: 23, → 2.2.2).

Fig. 18: Gefahr der Verselbstständigung anti-politischer Bestrebungen



6.2 Politische Philosophie, politische Theorie und politische Praxis im Widerspruch

6.2.1 Anarchistische Synthese und paradoxaler Charakter des Anarchismus – ein Widerspruch?

Argumentiert wurde, dass das Denken in Paradoxien und Spannungsfeldern als Charakteristikum des Anarchismus gelten kann. Dies bedeutet keineswegs, dass alle Handlungen oder Äußerungen, die im Rahmen des Anarchismus vollzogen oder getätigt werden inhärent paradox sind. Vielmehr kann anarchistisches Denken zutreffend als paradox beschrieben werden, wenn es als eine Gesamtheit von mit ihm assoziierten Projekten und Gruppierungen, eines Bündels von Praktiken, Diskursen, Lebensstilen etc. aufgefasst wird. Anhand seiner divergierenden Strömungen, der Umstrittenheit einiger Grundfragen und seiner Orientierung an spezifischen Prinzipien, statt an einem Kanon von Schriften, werden Paradoxien im Anarchismus sichtbar. Diese Beschreibung ist

auch Ergebnis der postanarchistisch inspirierten Darstellungsform, welche in dieser Arbeit gewählt wurde. Mit einer tiefergehenden Kenntnis des Anarchismus kann man aber auch unabhängig vom hier angewandten theoretischen Ansatz zu diesem Eindruck gelangen. Auf politisch-philosophischer Ebene habe ich dafür plädiert, die Spannungen und Ambivalenzen, welche sich vielfach im Anarchismus finden, nicht primär als ungelöste theoretische, organisatorische oder strategische Widersprüche zu interpretieren oder ihnen gegenüber indifferent »postmodern-beliebig« zu bleiben.[16] Vielmehr können sie als spezifische Versuche aufgefasst werden, mit gesellschaftlich erzeugten Widersprüchen produktiv umzugehen. Mit dieser Herangehensweise wird auch anerkannt, dass bestimmte anarchistische Modi, Kontroversen und Konzepte sich nicht einfach synthetisieren lassen und es vermeintlich simplen Lösungen skeptisch gegenüber zu sein gilt. Trotzdem spornt dies umso mehr zu *Lösungsversuchen* von Paradoxien an.

Bei dieser Betrachtung zeigt sich auch, dass die im Anarchismus angelegte Paradoxität ein Indikator für sein Eintreten für eine *alternative* Moderne ist. So sind etwa das sozialistische Menschenbild und die damit verbundene Ethik, die Vorstellung komplexe soziale Systeme in emergenter Selbstorganisation einzurichten sowie das Vertrauen darin, gemeinsame Lebensbedingungen rational und kommunikativ gestalten zu können, *Produkte moderner Vergesellschaftung*. Dagegen werden die spezifisch modernen Herrschaftsordnungen in ihren staatlichen, kapitalistischen, patriarchalen, rassistischen und die Natur beherrschenden Ausprägungen durch Anarchist*innen abgelehnt und bekämpft. Im Sinne Bauers richtet sich der Anarchismus damit gegen Fundamentalismus und Gleichgültigkeit, begrüßt Mehrdeutigkeiten und versucht mit diesen auf paradoxe Weise umzugehen (Bauer 2018: 39). Dies gilt im Übrigen auch für die fundamentalistischen und relativistischen Ausprägungen im Anarchismus selbst, die als Kehrseiten der Herausforderung Ambivalenzen auszuhalten, ebenfalls vorhanden sind. Mit

seiner Heterogenität und Pluralität stellt der Anarchismus eine Gegenbewegung zu den homogenisierenden Trends der modernen Herrschaftsordnung dar. Entgegen systematischer Falschdarstellung kann er nicht als anti-modern bezeichnet werden. Allerdings wird mit ihm die Behauptung zurückgewiesen, moderner Staat und Kapitalismus seien notwendige historische Voraussetzungen zur Realisierung einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform.

So ist auch bei den politisch-theoretischen Grundfragen im Anarchismus keine abschließende Klärung zu erwarten. Die hier betrachteten Figuren wie *Politik der Autonomie, gemeinschaftliche Individualität* oder *soziale Revolution* sind als paradoxe – und daher offen gehaltene – Zwischenräume und Zwischenergebnisse anzusehen, mit denen der Widerstreit ihrer jeweiligen Pole nicht einfach aufgelöst ist. Das anarchistische Denken in Paradoxien ist von der Hegelschen Dialektik und von Kants Antinomien zu unterscheiden, wenngleich sie dasselbe Anliegen teilen, Komplexität zu erfassen und Ganzes aus seinen divergierenden Teilen zu begreifen – wobei es mehr ist, als die Summe seiner Teile und mehr als ihr kleinster gemeinsamer Nenner. Die Verwendung paradoxer Denkfiguren im Anarchismus führt in diesem nicht zu Relativismus und Toleranz im liberalen Sinne (vgl. Kastner 2000: 174f.). Stattdessen werden bestimmte Prämissen als Wahrheiten angenommen, bspw. die Existenz von Klassengesellschaft und Patriarchat, die Bedrohung durch Klimawandel und Pandemien, die Repression »echter« Individualität und die inhärent autoritäre, hierarchische und zentralistische Form von Staatlichkeit. Darüber hinaus wird von der prinzipiellen Wünschbarkeit und Möglichkeit einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform und dem Vorhandensein von Ansätzen zu Selbstbestimmung, Selbstentfaltung und von egalitärer Selbstorganisation ausgegangen.

Mit dem Postanarchismus wird davon ausgegangen, dass Wahrheiten diskursiv mittels äußerst ungleicher Machtressourcen der Beteiligten erzeugt werden. Deswegen ist ein »herrschaftsfreier Diskurs« mittels kommunikativer

Rationalität und dem Anspruch objektiver Wahrheit, wie ihn Jürgen Habermas (1995) thematisierte, in der bestehenden Gesellschaftsform aufgrund der gesellschaftlichen Antagonismen nicht möglich und als problematische Fiktion zu entlarven. Mit dem Denken in Paradoxien und Spannungsfeldern werden dagegen Widersprüche und Probleme benannt, um anzuregen, einen sinnvollen Umgang mit diesen zu finden. Sie aufzulösen, würde eine grundsätzliche Gesellschaftstransformation verlangen. Dennoch werden *alternative* erstrebenswerte gesellschaftliche Verhältnisse als parallel zu den vorherrschenden angenommen, weswegen es möglich ist, an diese anzuknüpfen, sie bereits im Hier und Jetzt experimentell umzusetzen und vorwegzunehmen (→ Fig. 4). Es ist selbsterklärend, dass dieser Prozess stets widersprüchlich, bruchstückhaft und unzulänglich erscheinen muss, da sich in ihm eine Kluft zwischen Anspruch (bzw. klassisch: »Ideal«) und Wirklichkeit sowie zwischen Intention und Kapazität widerspiegelt. Mit anderen Worten: Angestrebt wird die Aufhebung der aus der Herrschaftsordnung resultierenden Antagonismen (des Regierens, von sozialen Klassen, konstruierten Geschlechtsidentitäten, von *weißer* Vorherrschaft und der Naturbeherrschung). Diese steht aber vor dem Problem der Umsetzbarkeit aufgrund der Struktur und Persistenz der Herrschaftsverhältnisse, ihrer Verinnerlichung und der Konfrontation mit privilegierten sozialen Gruppen, welche über enorme ökonomische, politische, repressive, mediale und kulturell-hegemoniale Machtressourcen verfügen.

Des Weiteren existieren auch Spannungen, die unlösbare Kontroversen hervorrufen. Dies betrifft insbesondere die Fragen nach dem Natur- und Technikverständnis, nach dem aus Entfremdung resultierenden Bedürfnis nach holistischer Verbundenheit sowie die Legitimität von Gewaltanwendung (→ Fig. 12). Näher betrachtet wurde hier der Gegensatz zwischen individuellen und gesellschaftlichen Bestrebungen. Dieser ist in seiner konkreten Ausprägung entschieden von den jeweiligen Bedingungen einer Gesellschaftsform geprägt und abhängig, weswegen mit dem Anarchismus der Pseudo-

Individualismus und die Zwangsgemeinschaft der bestehenden durchstaatlichten Gesellschaftsordnung kritisiert werden. Das Gegenmodell der *Föderation dezentraler autonomer Kommunen* soll stattdessen umfangreiche Partizipationsmöglichkeiten und direktere Beziehungen in überschaubaren kleineren Einheiten ermöglichen, wobei Individuen anfangen, ihre »echten« Bedürfnisse und Wünsche kennenzulernen, zu artikulieren und zu erfüllen. Das Ziel ist somit ein tendenzieller Abbau der Kontroverse um Gemeinschaft und Einzelne, nicht jedoch ihre unmögliche Auflösung. Was sich grundlegend und qualitativ ändern soll, ist die Weise, auf welche Kontroversen ausgetragen und Divergenzen verhandelt werden, die aus einer pluralen und heterogenen Vergesellschaftung notwendigerweise hervorgehen. Statt eine allumfassende Harmonie oder eine ultimativ »befreite Gesellschaft« anzustreben, geht es um die Veränderung der Bedingungen, unter denen gegensätzliche Vorstellungen und Interessen entstehen und aufeinandertreffen.

Der Anarchismus ist dahingehend *realistisch*, dass mit ihm meistens keine klaren Lösungen oder Antworten hervorgebracht werden. Einfachen Antworten gegenüber sind seine Anhänger*innen im Gegenteil in der Regel äußerst skeptisch. Mit ihm wird dazu motiviert, die Ursachen der Unlösbarkeit zu bekämpfen und kleinteilige, pragmatische Lösungsansätze zu erfinden, die nicht über den Staat oder diesem zugeordneter Politik realisiert werden, während zugleich eine grundlegende Gesellschaftstransformation die Fluchtlinie anarchistischen Denkens und Handelns bleibt. Aus dieser spezifischen anarchistischen Herangehensweise ergeben sich teilweise dennoch Lösungsvorschläge für gesamtgesellschaftliche Problemlagen und Krisen, v.a. aber ungewohnte Sichtweisen auf diese (z.B. Ward 2011).[17] Ferner ist damit die Motivation verbunden, dass Menschen selbstständig mit den großen Herausforderungen der bestehenden Gesellschaftsform – trotz ihrer Komplexität und der Tatsache äußerst ungleicher Machtverhältnisse – umgehen können.

Die in dieser Arbeit entfaltete Herangehensweise ist beeinflusst vom Nachdenken über den *Anarchismus ohne*

Adjektive und die *anarchistische Synthese*. Damit wird hier ein anderer Ansatz verfolgt als im Individualanarchismus, Plattformismus und Syndikalismus, als mit dem gewaltfreien Anarchismus und dem Insurrektionalismus. Mit der anarchistischen Synthese wird versucht, verschiedene Strömungen, ihre jeweiligen Wahrheiten, Einsichten und Stärken aufeinander zu beziehen und aneinander zu entwickeln. Das Ziel besteht also in der Erarbeitung von pragmatischen Vorschlägen zur Vermittlung und Reformulierung anarchistischer Projekte unter Bedingungen der Gegenwartsgesellschaft. Hierbei handelt es sich nicht um eine Vereinheitlichung von anarchistischer Ideologie oder Theorie, ebenso wenig wie um die Grundlage für *eine* gemeinsame Organisation oder Strategie.[18] Vielmehr stellt die anarchistische Synthese einen spezifischen Ansatz dar, in welchem Differenzen zwar zugelassen und begrüßt werden, der darüber hinaus aber eigene Wahrheitsansprüche hervorbringt – und sei es jener, dass der Anarchismus inhärent pluralistisch und heterogen ist, dass es dies anzuerkennen und darum auch zu vermitteln gilt.

Mit dieser Überlegung wird weiterhin versucht, eine Brücke zwischen klassischem Anarchismus, der als »ideologisch«, »dogmatisch« und »traditionell« gilt und dem vorgeblich »undogmatischen«, diffusen Anarchismus zu schlagen, wie er insbesondere im Zuge der Anti-Globalisierungsbewegung aufkam. Ersterer wurde dabei von Graeber (2002) und in Anschluss an ihn von Gordon (2010: 40ff.) als *Anarchismus mit großem A* und Letzterer *mit kleinem a* bezeichnet. Abgesehen davon, dass diese Unterscheidung nicht überstrapaziert werden sollte,[19] ist die Feststellung von einer Divergenz zwischen traditionellen und zeitgenössischen Strömungen richtig. Zu ihrer Vermittlung wird der Anarchismus mit dem hier dargestellten Ansatz als (potenziell) explizite Strömung in emanzipatorischen sozialen Bewegungen begriffen bzw. für die Formierung einer solchen plädiert. Dies beinhaltet, von bestimmten Wahrheiten und Prinzipien auszugehen (z.B. Föderalismus, Autonomie, Freiwilligkeit), weil diese *aus den Erfahrungen von Aktiven* in eben solchen Bewegungen

hervorgegangen sind – und auch fortwährend daraus gewonnen werden. Diese Vorstellungen gilt es mit konkreten Inhalten zu füllen, welche an den realen Lebensverhältnissen und ihren gesellschaftlichen Bedingungen, den zeitgenössischen Bewusstseins- und Subjektformen von mit dem Anarchismus sympathisierenden Menschen anknüpfen. Mit jenen können Interpretations- und Handlungsmöglichkeiten vorgeschlagen werden, um libertär-sozialistische Transformationsprozesse anzustrengen.

Bei oberflächlicher Betrachtung erscheint das postanarchistische Denken in Paradoxien und die anarchistische Synthese als Widerspruch, wenn Ersteres als prinzipiell undogmatisch, offen und in Frage stellend und Letzteres als ideologisch überzeugtes (anti-)politisches Projekt mit einem erneuerten sozial-revolutionären Anspruch verstanden wird. Der hier entfalteten Argumentation nach gehen beide Anliegen jedoch ineinander auf, da Skepsis und der Wunsch Komplexität zu erfassen, nicht zu Positionslosigkeit oder Handlungsunfähigkeit führen müssen.

6.2.2 Politik der Autonomie als Chiffre für die Herstellung von Gemeinsamem in Vielfalt

Die Hauptthese dieser Arbeit lautete, dass **die anarchistische Bezugnahme auf Politik hochgradig ambivalent ist und mit dem Anarchismus einerseits radikale Politik aus Notwendigkeit verfolgt wird, während er andererseits von begründbaren anti-politischen Tendenzen durchzogen ist. Daher kann der anarchistische Politikbegriff als grundlegend paradox charakterisiert werden. Aus diesem wird eine Politik der Autonomie abgeleitet, deren Inhalte und Formen zu rekonstruieren sind**. Nach der hier erfolgten Darstellung kann diese These anhand der Untersuchung einer Vielzahl von anarchistischen Quellentexten, welche kontextualisiert, tiefergehend durchdacht und einander

gegenübergestellt wurden, bejaht werden.

Auf der politisch-theoretischen Ebene wurde die ambivalente anarchistische Bezugnahme auf Politik ausführlich bei der Untersuchung von Quellen des individualistischen, kommunistischen und syndikalistischen Anarchismus dargestellt und in ihrer Gesamtschau als paradox benannt (→ 3). Der paradoxe Politikbegriff zeigt sich beim Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus, der als ein Konflikt darum interpretiert wurde, welche gesellschaftlichen »Sphären« (Individuum oder Kollektive) im Anarchismus als anti-politische Referenzpunkte gelten können (→ 4). Wenn nach Newman auch Ethik und Utopie (die im Anarchismus zweifellos stark ausgeprägt sind) als anti-politische Bereiche angenommen werden, zeigt sich, dass sowohl von individual-anarchistischen Denker*innen als auch bei kollektivistisch orientierten Anarchist*innen *politische* und *anti-politische* Argumentationsmuster vorgetragen und gegeneinander abgewogen werden. Schließlich konnte auch der politisch-theoretische Begriff der *sozialen Revolution* plausibel als Zwischenraum von politischer Revolution, sozialer Evolution und politischer Reform theoretisiert werden. So wurde auch der Gehalt des Transformationskonzeptes *soziale Revolution* im Anarchismus ideengeschichtlich in Abgrenzung zu staatsbezogenen parteikommunistischen, linksliberalen und sozialdemokratischen Theorien und Ansätzen entwickelt (→ 5). Die in ihm enthaltene Betonung der Multidimensionalität erforderlicher radikaler und umfassender gesellschaftlicher Veränderungen (Ökonomie, Geschlechter- und Naturverhältnisse usw.) bei gleichzeitiger Annahme, dass diese nicht effektiv und emanzipatorisch durch den Staat – als zentralisiertem, autoritärem und hierarchischem politischen Herrschaftsverhältnis – gelingen können, kann als Versuch gedeutet werden, *gegen die Verselbständigung und Institutionalisierung der politischen Sphäre vorzugehen und ihr andere Formen, Handlungsmodi und gesellschaftliche Sphären entgegenzusetzen*. Bei dieser Betrachtung zeigt sich, dass sich die Paradoxie der sozialen Revolution in wesentlichen Aspekten

weiter auffächert und damit im selben Zuge auf das paradoxale anarchistische Politikverständnis zurückverweist. In den Kapiteln vier und fünf wurde die Paradoxie der (Anti-)Politik zwar nicht direkt betrachtet, doch die dort dargestellten für den Anarchismus bedeutenden Themenfelder hängen damit unmittelbar zusammen.

Trotz verschiedener Verständnisse im Anarchismus davon, was Politik eigentlich ist, kann in ihm insgesamt eine *grundlegende Skepsis ihr gegenüber, eine vielfache Kritik an Politik, eine Distanz zu ihr oder direkte Ablehnung von ihr* konstatiert werden. Festgehalten werden kann, dass es keine Anarchist*innen gibt, die politisches Handeln *vorbehaltlos* begrüßen.[20] Dies ist auch logisch nachvollziehbar, da der Anarchismus ideengeschichtlich in Kritik und Abgrenzung zu sozialistischer Politik formiert wurde.[21] Damit ist die Ablehnung von politischen Parteien, des Parlamentarismus und der Orientierung auf den Staat gemeint. Diese Perspektive reicht aber auch noch weiter: Mit ihr werden *politische Logiken, Subjektformen* und *Praktiken* kritisiert, welchen bspw. die *Selbstbestimmung der* Individuen, die *Selbstorganisation der Gesellschaft*, oder die *Selbstverwaltung der Produktionsorte* gegenübergestellt werden. Dementsprechend sind anarchistische Konzeptionen auch von Ansätzen und Theorien der radikalen Demokratie graduell zu unterscheiden, wenngleich es zwischen ihnen Schnittpunkte gibt (die in republikanischen Traditionen, bspw. ausgehend von Rousseau, zu verorten sind).

Auch jenseits von Parlamentarismus und von staatlichen Institutionen bestehen also *politische Logiken, Denkweisen, Subjektformen, Handlungsmodi* und *Traditionen*, die im Anarchismus problematisiert werden. Juristisch werden diese sehr direkt vom Staat selbst verbreitet und durchgesetzt, bspw. durch die Erfordernis, Demonstrationen anzumelden, als selbstorganisierte Gruppen Vereinsstrukturen anzunehmen, sich in das Lohnarbeitsmodell zu fügen oder die Kleinfamilie weiterhin als Standard zu akzeptieren. Indirekter – aber ebenso wirksam – funktioniert die Form des hegemonialen öffentlichen

Diskurses, in welchem gesetzt wird, welche Positionen als rational oder irrational gelten, was als Gewalt gilt, welche Akteur*innen legitimerweise was und wie lange artikulieren können, welche Aussagen infantilisiert, dämonisiert, relativiert oder unhörbar gemacht werden. Schließlich sedimentieren sich auf diese Weise geformte politische Logiken im Alltagsbewusstsein der Bevölkerung, in der es z.B. vielen Menschen als unverständlich erscheint, dass Gruppen ohne Chef*innen funktionieren können oder die es aus prinzipiellen (und nicht aus strategischen) Gründen für unmöglich halten, eine libertär-sozialistische Gesellschaftsform zu erkämpfen und aufzubauen. In diesem Sinne gilt es für den Anarchismus, Gramsci (anti-)politisch zu wenden: Eine Skepsis und Kritik ist auch der *Zivilgesellschaft* gegenüber angebracht, welche sich, statt ein Gegengewicht zu staatlicher Politik zu sein, oftmals als deren Ergänzung herausstellt (Gramsci, in: Becker et. al. 2013: 71-89). In jedem Fall wäre eine Ausweitung ihrer theoretisch vorhandenen Autonomie, nur in Verbindung mit einer zunehmenden Selbstverwaltung in der ökonomischen Sphäre vorstellbar.

Dennoch bedienen sich zahlreiche Anarchist*innen offensichtlich auch *politischer Mittel*, sei es bei der Anmeldung von Demonstrationen oder der Formulierung von Forderungen, bei der Nutzung von Vereinsstrukturen oder dem Anknüpfen am politischen Bewusstsein ihres Gegenübers im Gespräch. Dabei besteht die Annahme, dass die Skepsis hinsichtlich dem Politikmachen weiter aufrechterhalten und der Rahmen für selbstbestimmtes Handeln und Selbstorganisation, ausgeschöpft werden kann. Zugleich existieren im Anarchismus – historisch als auch gegenwärtig – sichtbare *anti-politische Tendenzen*, *Narrative* und *Handlungsweisen*. Dies lässt sich an der anarchistischen Propaganda sehen, in welcher z.B. Politiker*innen attackiert werden und die häufig nicht auf politisch umsetzbare Forderungen oder Konzepte abzielt. Sicherlich kommen einem auch schnell gezielte militante Angriffe in den Sinn, mit denen kein politischer Druck erzeugt, sondern eine fundamentale Absage an die Gesellschaftsordnung

insgesamt artikuliert werden soll. Dabei ist die Anti-Politik im Anarchismus oftmals gar nicht laut, gewalttätig oder skandalös, sondern tritt meist in Gestalt einer Distanzierung und des Rückzugs von der politischen Sphäre auf. In dieser Bewegung finden sich zahlreiche Menschen, die nähere Erfahrungen mit demokratischer Politik gemacht haben und bspw. vom Falschspiel bei der Repräsentationsfunktion politischer Parteien, dem starren Bürokratismus staatlicher Behörden oder von Machtkämpfen innerhalb der Politik enttäuscht sind und sich davon abgestoßen fühlen. Daher ist *anarchistische Anti-Politik stets auch Produkt und Spiegel verstaatlichter Politik*. Anarchistische Anti-Politik beruht auf der Kenntnis von Politik und setzt sich mit ihr bisweilen näher auseinander. Mit ihr wird Politik aber aufgrund ihrer Begrenzung und Verstaatlichung kritisiert und verworfen. Nun könnte angenommen werden, diese ambivalente Bezugnahme zu Politik müsste schließlich entweder in eine *anarchistische Politik* oder eine *a-politische* Betonung und Verselbstzweckung von Ethik, Utopie, Kultur, Individuum, Gemeinschaft, Ökonomie, Sozialem oder Gesellschaft aufgelöst werden. Und tatsächlich stehen Anarchist*innen immer wieder vor dieser Zerreißprobe, die sie teilweise zurück in die Politik oder in die Auflösung der (anti-)politischen Bestrebungen führt (→ Fig. 18).

Das hier entfaltete Argument lautet: *Genuin anarchistisch* ist die weiterhin paradoxe und offen gehaltene *Politik der Autonomie* (welche als Arbeitsbegriff von Newman entlehnt wurde, jedoch über bloß »anarchistische Politik« hinausgeht). Sie wäre an anderer Stelle und von real-existierenden anarchistischen Gruppen selbst zu beschreiben. Festgestellt werden kann aber, dass jede anarchistische Bezugnahme auf Politik manchmal außerparlamentarisch, öfter noch antiparlamentarisch, zu verorten ist, dass mit ihr die Tätigkeit in politischen Parteien und deren Form abgelehnt wird und sie nicht auf die Machtinstrumente des Staates hin orientiert wird (auch nicht dann, wenn angenommen wird, dass damit Gegner*innen effektiv bekämpft werden könnten). Dort, wo es zum einzigen Mal in der Geschichte aus strategischen Gründen

eine Beteiligung von Anarchist*innen an einer Regierung gab, wurde die Unmöglichkeit anarchistischen Regierens offenbar.[22] Dies bedeutet im Übrigen nicht, das vom anarchistischen Standpunkt aus keine Unterschiede in Regierungen gesehen werden und es keinerlei Kooperationen zwischen Anarchist*innen und Linksradikalen bzw. auch mit Parteilinken gäbe. Deren Praxis ist nur nicht der Weg des Anarchismus selbst, weil dieser nicht als *politische Opposition* verstanden und formiert, sondern *jenseits des und gegen den staatlich strukturierten Rahmen von Politik* organisiert wird.[23]

Was sind nun aber die theoretischen *Figuren der (Anti-)Politik im Anarchismus* – abgesehen von den verschiedenen angerissenen oder ausgeführten paradoxen Denkbewegungen, welche sich im Anarchismus nachweisen lassen? Politik ist in der Gegenwartsgesellschaft als ein dem Staat zugeordnetes, und von diesem stark dominiertes, Verhältnis des Regierens zu begreifen. Da Veränderungen dennoch nur an vorfindlichen Rahmenbedingungen ansetzen können (auch wenn diese *radikal* verändert werden sollen), stellt sich auch die Frage nach einer *alternativen Organisation von Gemeinwesen* (mit den daran anschließenden Fragen der sozialen und ideologischen Integration heterogener Gemeinwesen, der Artikulation und Verhandlung divergierender Interessen, der Entscheidungsfindung und umsetzung, den Beziehungen zu anderen Gemeinwesen usw.). Der Fokus auf die Immanenz korrespondiert im Anarchismus damit, *solidarische, gleiche und freiheitliche Alternativen* (auch in der Ökonomie, den gesellschaftlichen Geschlechter- und Naturverhältnissen) *präfigurativ vorwegzunehmen.* Die Figuren der (Anti-)Politik ergeben sich im Wesentlichen aus diesem grundsätzlichen Spannungsverhältnis. In diesem befinden sich im Übrigen auch Ansätze *radikaler Politik*, aber es ist im Anarchismus besonders stark und spezifisch ausgeprägt. Zusammenfassend werden mit den folgenden Punkten noch einmal einige der bedeutenden *Figuren der (Anti-)Politik* veranschaulicht:

1) Das Hauptargument im individualistischen Anarchismus

lautet, dass Politik Individuen entfremdet und ihre Individualität abstrakten und repressiven Kollektiven unterordnet. Zugleich wird angenommen, dass sich Emanzipation zwar für Einzelne bemerkbar macht und unbedingt ihrer Mitwirkung bedarf, jedoch *nicht von Individuen allein durchgeführt* werden kann. Unter anderem resultiert die »Politik der ersten Person« in der autonomen Frauenbewegung der 1960er bis 1990er Jahre aus diesem Spannungsfeld. Mit dem Slogan »Das Private ist politisch« wurden Stellvertreter*innen-Politik als auch die liberale Konstruktion von Öffentlichkeit/Privatheit zurückgewiesen. Im Kontext der hier erarbeiteten Position wird sich keineswegs gegen die Intention dieser Aussage gewandt. Sie würde aber damit lauten: »Das Private ist gesellschaftlich und Sache der involvierten Personen.«

2) Politik selbst geschieht – so argumentierten Anarchist*innen, die an den von ihnen als ursprünglich erachteten sozialistischen Vorstellungen festhalten wollten – stets in der Rahmensetzung der Machthabenden und Privilegierten. Daher ist es eine Illusion, dass eine Partizipation an ihr, wirkliche Emanzipation ermöglichen kann. Historische Erfahrungen schienen diese Position immer wieder zu bestätigen. Stattdessen gibt es andere und weit *effektivere Möglichkeiten, sich selbst zu organisieren und Veränderungen anzustreben*. Aus dieser Herangehensweise gingen eine Vielzahl von anarchistischen Praktiken, Selbstverständnissen und Narrativen hervor, welche anschließend wiederum von linken Szenen und Bewegungen adaptiert wurden.

3) Bestrebungen zu einer *revolutionären nur-politischen Umwälzung* der Gesellschaft können aus anarchistischer Perspektive grundsätzlich nicht emanzipierend sein. Die Annahme, sie könnten es, beruht auf falschen und instrumentellen Verständnissen von politischer Macht und dem Staatsapparat, von deren Eigendynamiken und von der Subjektivierung von Menschen. Staatlichkeit ist entscheidend durch die sedimentierten Interessen herrschender Klassen geprägt. Die Vorstellung einer emanzipatorischen Umnutzung

staatlicher Strukturen wäre naiv, ebenso wie jene, den Staat (trotz seiner inneren Heterogenität und Umkämpftheit) als Terrain zu erachten, auf dem es sich lohnen würde, soziale Kämpfe zu führen. Daher ist *die Überwindung von Politik als Herrschaftsverhältnis und damit die Aufhebung der Gesellschaftsform, in welcher sie sich als solche konstituiert, das Fernziel im Anarchismus.* Grundsätzlich wird dabei (abgesehen von Ausnahmefällen) keineswegs die Organisation von Gemeinwesen abgelehnt. Anarchist*innen hüten sich aus verschiedenen Gründen davor, ausgearbeitete Konzepte zu entwickeln und verfügen dennoch über Organisationserfahrungen in selbstorganisierten emanzipatorischen Zusammenhängen. Es gilt, *alternative Ansätze zur Organisation von Gemeinwesen* hervorzubringen, welche in ihrer praktischen Umsetzung vor Probleme gestellt sind, wie sie auch in der herkömmlichen Politik auftreten.[24] Ob man diese Form der Gemeinwesensorganisation *radikaldemokratische Politik, basisdemokratische Selbstverwaltung* oder *kollektive Selbstorganisation* nennt, ist weitestgehend bedeutungslos, solange ein qualitativer Unterschied zu herrschaftsförmiger politischer Organisation besteht.[25]

4) Das anarch@-syndikalistische Hauptargument ist, dass politische Auseinandersetzungen nicht an die kapitalistischen ökonomischen Verhältnisse heranreichen, sondern damit höchstens indirekt und unerfolgreich auf sie eingewirkt werden kann. Beim alleinigen Fokus auf die ökonomische Dimension (auch wenn schnell eine kulturelle hinzugenommen wurde) entsteht allerdings eine Leerstelle in Hinblick auf Politik, die problematisch ist, wenn Interessensdivergenzen innerhalb der Lohnarbeiter*innenschaft geleugnet und autonome Gewerkschaftskämpfe von konkurrierenden Projekten politisch vereinnahmt werden. Aus diesem Grund scheint eine partielle und gezielte Anwendung politischer Mittel oder eine gleichberechtigte Kooperation mit emanzipatorischen politischen Gruppierungen in bestimmten Fällen sinnvoll.

5) Schließlich verhindert Politik mit jenen Menschen Veränderungen anzugehen, welche den Willen haben, in

Distanz zur bestehenden Gesellschaftsordnung Alternativen zu ihr aufzubauen. Dennoch erscheint es in bestimmten Situationen bisweilen fast unumgänglich, aus strategischen Gründen in die Politik einzutreten, um einmalige Gelegenheiten zur Beeinflussung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen zu nutzen.[26]

Sicherlich ließen sich noch weitere derartige *Figuren der (Anti-)Politik* im Anarchismus finden, zumal wenn die Konzepte *direkte Aktion, konkrete Utopie, freiwillige Vereinbarung, Zwischenraum, soziale Freiheit, Präfiguration, Autonomie* oder *libertärer Sozialismus/Anarchie* betrachtet werden. Um sie umfassend zu theoretisieren, bedürfte es weiterer Promotionsarbeiten. Daher genügt an dieser Stelle die bereits ausführliche Darstellung der politisch-theoretischen Beschreibung eines paradoxen Politikbegriffs im Anarchismus.

6.2.3 Die Pluralität und Heterogenität einer sozial-revolutionären Politik der Autonomie

Einleitend wurden die »Hallmarks« des Peoples Global Action Network, das Konzept der »diversity of tactics« und die Perspektive der *anarchistischen Synthese* bzw. des *Anarchismus ohne Adjektive* als Beispiele für Versuche genannt, um mit der Pluralität und Heterogenität im Anarchismus umzugehen. Diese Überlegungen verorte ich auf einer politisch-praktischen Ebene. Analog dazu führt Spehr aus, dass die damit verbundene Komplexität aus dem Sozialen selbst hervorgeht. So wäre im Sozialen

> »überhaupt nichts einfach. Jede soziale Kooperation, jede Situation darin und jede Handlung, ist unendlich komplex. […] [Die freie Kooperation ist] ein Weg, […] [damit] umzugehen. Ihre Logik entspricht genau dem, wie wir mit komplexen Systemen umgehen. Wir können sie nicht *en detail* steuern; wir beeinflussen sie, stellen fest wie sie sich verändern, und beeinflussen sie dann neu. […] Freie Kooperation zieht aus der Komplexität sozialer Systeme und

> der Problematik von Geltungsansprüchen bestimmte Konsequenzen. Sie beginnt nicht mit einem utopischen Ausgangsmodell, sondern nimmt die aktuelle Situation zum Ausgangspunkt, so wie sie ist« (Spehr 2003: 68f.).

Ähnliches ließe sich für das Bündel der anarchistischen Organisationsprinzipien *Autonomie*, *Föderalismus*, *Dezentralität*, *Freiwilligkeit* und *Horizontalität* (Kropotkin 1879/1922b: 13) sagen, die nicht ohne Grund am Ausgangspunkt der Genese des Anarchismus ab den 1860er Jahren standen (indem sie von diesem gegen die *politische* Ausrichtung des Sozialismus verteidigt wurden) und bis in jüngster Zeit in den Kämpfen und Organisationsprozessen emanzipatorischer sozialer Bewegungen immer wieder (neu) entdeckt werden. Dies allein kann als Indiz dafür gelten, dass in ihnen eine Wahrheit liegt, die Gruppierungen und Personen entdecken können: Entweder Sozialist*innen richten sich auf *sozialistische Politik* hin aus und spalten tendenziell andere gesellschaftlichen Sphären ab, um sie politisch-instrumentell zu vereinnahmen und zu strukturieren, zu verhandeln und zu repräsentieren. Oder sie sind *skeptisch, kritisch, distanziert oder ablehnend gegenüber Politik* und versuchen, in anderen Sphären – jenseits und gegen Staatlichkeit – gesellschaftliche Transformationsprozesse durch Selbstorganisation, direkte Aktion und soziale Revolution etc. anzuregen und umzusetzen. Auch wenn es verschiedene Zwischenpositionen geben mag, scheint die Einsicht darin, dass es sich hierbei um zwei grundsätzlich voneinander abweichende Wege handelt, vielen schwer zu fallen. Wright bspw. entwickelt augenscheinlich eine wohlwollende Herangehensweise, um die Inspiration, die er in den Überlegungen des Anarchismus findet, als auch dessen Motivation (die er, aufgrund seiner Verbreitung in den zeitgenössischen emanzipatorischen sozialen Bewegungen sieht) in ein gemeinsames sozialistisches Projekt zurückzuholen (Wright 2017). Dieses Anliegen ist nicht zuletzt der Wahrnehmung geschuldet, dass nur *politisches Handeln* – auch für jene, die radikale Absichten hegen – *scheinbar überhaupt*

Erfolge zeitigt, da mit ihm Rückmeldungen und Reaktionen auf dem politischen Feld einher gehen.[27] Selbstorganisierte Projekte sind oft kleinteiliger und weniger sichtbar; direkte Aktionen unmittelbarer und auf bestimmte Situationen bezogen. Umgekehrt ist dagegen die soziale Revolution so umfassend und weit entfernt, dass sie (selbst als Orientierungsrahmen bzw. Fluchtlinie) als »unrealistisch« und ungreifbar erscheint. Indessen ist es nicht ausgemacht, dass anarchistische Ansätze und Praktiken weniger effektiv sind als die des *politischen Sozialismus*. Dies ist allerdings eine Frage der angelegten Maßstäbe. Abgeleitet aus einigen Aspekten der sozialen Revolution können für den Anarchismus dabei u.a. *Initiative*, *Konfrontation*, *Radikalität, Präfiguration* und *Emanzipation* als Qualitätskriterien genannt werden, die sich in den gewählten Praktiken, Aktionsformen und Taktiken widerspiegeln sollen (→ Fig. 16, Fig. 17).

In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass die anarchistischen Organisationsprinzipien mit einer bestimmten Ethik korrespondieren. Im politischen Sozialismus wurde diese oftmals vernachlässigt, weil entweder von einem vulgären Materialismus ausgegangen wurde oder die Ermöglichung eines ethischen Lebens auf einen Zeitpunkt *nach* der Revolution verschoben wurde (s.o.). Im Anarchismus gilt es hingegen *soziale Freiheit*, *ökonomische, politische und dignitive Gleichheit*, *Solidarität und gegenseitige Hilfe*, *Vielfalt* und *Selbstbestimmung* umzusetzen – und gelegentlich auch vorzuleben –, um alternative Beziehungen zu stiften und sich an den eigenen Ansprüchen messen zu lassen (anstatt »bessere« oder »neue« Menschen sein zu wollen). Um es noch einmal zu wiederholen: Die anarchistische Ethik orientiert sich nicht an metaphysischen Begründungsmustern oder Legitimationsformeln, sondern geht von der Soziabilität, Eigenwilligkeit und den Bedürfnissen menschlicher Tiere aus. Dementsprechend stellt sie kein fixiertes moralisches System dar, welches von spezialisierten Autoritäten ausgelegt werden könnte, sondern bleibt offengehalten und in Aushandlungsprozessen an konkrete Fälle gebunden. (Das

hierbei Anspruch und Wirklichkeit auseinanderklaffen, versteht sich von selbst, spricht aber nicht gegen den Anspruch.) Das *Verhältnis einer Politik der Autonomie zur anarchistischen Ethik* ist an dieser Stelle zu benennen, um das Missverständnis zu vermeiden, dass bestimmte Organisationsprinzipien oder Wertvorstellungen aus sich heraus »anarchistisch« wären. Denn die Form allein bestimmt nicht hinreichend den Inhalt. So ist es *keine* anarchistische Option, dass soziale Gruppen als reaktionär zu erachtende Praktiken anwenden – etwa Kinder schlagen –, weil dies ihr »Recht« aufgrund der Autonomie in ihrer Kommune wäre. Auch wenn die überwiegende Mehrheit in einer autonomen Kommune einen Tyrannen wählen sollte, kann dies nicht als Folge der anarchistischen Konzeption angesehen werden.[28]

Gleichwohl bleibt das Plädoyer für Heterogenität und Pluralität bzw. das Anliegen ihrer Realisierung für den Anarchismus wesentlich und zwar sowohl aus *anti-politischen (ethischen und utopischen)* als auch aus *politischen (strategischen und programmatischen)* Gründen: Wenn eine erstrebenswerte Gesellschaft nicht repressiv sein und die Selbstbestimmung aller Menschen ermöglichen soll (*Utopie*), stellt sich die Frage, wie die daraus resultierende Heterogenität organisiert werden kann – und zwar zugleich in der Konzeption der Zielvorstellung (*Programm*) als auch in der konkreten Annäherung an diese innerhalb von emanzipatorischen sozialen Bewegungen (*Ethik*). Um Vermittlung und Verständigung zu erreichen, verlangt sie zugleich eine herzustellende geteilte Grundlage, die schon in der Pluralität der Akteur*innen, welche sie umsetzen, wirksam wird (*Strategie*). Damit unterscheidet sich die anarchistische auch von sozialdemokratischen, parteikommunistischen und linksliberalen Herangehensweisen, mit denen sie jeweils Schnittpunkte hat.[29] Weil diese sich *politisch* orientieren, richten sie sich direkt am nationalstaatlichen Rahmen aus oder gelangen auf Umwegen wieder bei diesem an.[30] Der Nationalstaat entsteht erst durch die Homogenisierung der ihm unterworfenen Bevölkerung und befördert bspw. rassistisch aufgeladene Zuschreibungen und Ressentiments, um

unterschiedliche Bevölkerungsgruppen gegeneinander auszuspielen und sie der Regierungspolitik zuzuordnen. Dagegen resultiert im Anarchismus aus seiner anti-politischen Ausrichtung auch eine ausgesprochen anti-nationale Einstellung.

Pluralität und Heterogenität können im anarchistischen Sinne nur sinnvoll befürwortet und umgesetzt werden, wenn sie mit der Fähigkeit einhergehen, Grenzen zu ziehen und sich von reaktionären Gruppierungen zu lösen (bspw. wenn diese rassistisch, sexistisch, homophob, antisemitisch, esoterisch oder verschwörungsmythologisch auftreten). Dabei stehen diese Grenzziehungen nicht fest, sondern sind die jeweiligen Akteur*innen selbst gefragt, sie zu verhandeln und vorzunehmen.[31] Abgrenzungen sind auch erforderlich, um genossenschaftliche Beziehungen zu anderen Gruppierungen und Personen herzustellen und die Affinität zu ihnen zu vertiefen. Dies wird jedoch (dem Anspruch nach) nicht abstrakt nach ideologischer Ausrichtung oder inhaltlichen Positionen, vielmehr anhand konkreter Verhaltens- und Denkweisen und den Aktionsformen bemessen. Anders gesagt geht es dieser Vorstellung nach um die permanente Verhandlung von (in diesem Fall: genossenschaftlichen) Beziehungen, welche umgekehrt verlangt, dass die betreffenden Akteur*innen ihre jeweiligen inhaltlichen und ideologischen Standpunkte bestimmen. Dass die Transformation und Gestaltung von Beziehungsweisen zugleich Ausgangs- als auch Zielpunkt von zeitgenössischen sozial-revolutionären Bestrebungen sein müssen, anstatt einfach vorausgesetzt zu werden, darin hat Adamczak (2017) anarchistische und feministische Grundüberlegungen sehr treffend adaptiert und reformuliert.

Das beschriebene Modell hat in seinen Organisationsprinzipien, seiner direkten Verknüpfung u.a. mit der ethischen Dimension, in seinem Plädoyer für Pluralität und Heterogenität, aber auch im Bewusstsein um die Bedingungen ihrer Herstellung offenkundig eine andere Form als linke politische Parteien. Es geht über mikropolitische Ansätze, die in vielerlei Hinsicht seinen Grundlagen entsprechen mögen,

ebenso hinaus wie über emanzipatorische soziale Bewegungen, welche sich vorrangig auf ein einzelnes Thema fokussieren (›Ein-Punkt-Bewegungen‹). Und es ist auch von der Konzeption einer ›Mosaik-Linken‹ (vgl. Candeais 2010) zu unterscheiden, welche von der Notwendigkeit ausgeht, verschiedenste emanzipatorische Gruppierungen parteipolitisch anzuführen und zu vertreten, als auch auf der Annahme beruht, linke Intellektuelle müssten dieses Mosaik zusammensetzen. Die *netzwerkartige und horizontale* (Milstein 2013: 53) anarchistische Konzeption emanzipatorischer sozialer Bewegungen wird schon in frühen Aussagen deutlich, bspw. bei Most, der schreibt, dass sich die

> »Regelung aller dieser Dinge […] in einer kommunistischen Gesellschaft nicht unter einer Diktiererei von oben herab […], sondern vielmehr unter dem Zutagetreten der verschiedenartigsten diesbezüglichen Bedürfnisse ganz von selbst durch die freieste Bewegung aller Kräfte und ein äußerst lebendiges öffentliches Leben [vollziehen wird] […]. Das Bild der kommunistischen Gesellschaft wird kein Kreis sein, von dessen Zentrum aus strahlenförmig alles dirigiert wird, sondern ein mannigfach verschlungenes Netzwerk, dessen Knotenpunkte die verschiedenartigsten Tätigkeitsgebiete darstellen« (Most 1899/2006Bc: 34).

Ähnlich sieht dies Pouget in der autonomen Gewerkschaftsbewegung umgesetzt, der meint, in der CGT gäbe es »Zusammenhalt, aber keinen Zentralismus, Initiative, aber keine Führung. Der Föderalismus ist überall, auf allen Ebenen, die verschiedenen Einheiten – vom Individuum über das Syndikat, die Föderation oder Arbeitsbörse bis zu den Bundessparten – sind allesamt autonom. Eben darin liegt die Ausstrahlungskraft der CGT: der Anstoß erfolgt nicht von oben, sondern von irgendwo und bahnt sich mit wachsender Kraft seinen Weg durch die gesamte Organisation« (Pouget 2014c: 132f.). Und Landauer wirft den Staatssozialist*innen vor, sie hätten keinen »Instinkt für das, was Gesellschaft heißt. Sie ahnen nicht im entferntesten, daß Gesellschaft nur eine Gesellschaft von Gesellschaften, nur ein Bund, nur Freiheit sein

kann. Sie wissen darum nicht, daß Sozialismus Anarchie ist und Föderation. Sie glauben, Sozialismus sei Staat, während die Kulturdurstigen den Sozialismus schaffen wollen, weil sie aus […] dem Staat heraus wollen zur Gesellschaft der Gesellschaften und der Freiwilligkeit« (Landauer 1967: 103f.).

Doch wie schon gesagt ergibt sich aus der Form allein nicht der Inhalt. Und so bleiben offene Fragen nach den ideologischen und organisatorischen Grundlagen, nach der utopischen und programmatischen Orientierung sowie nach der ethischen und strategischen Umsetzung eines solchen sozial-revolutionären Netzwerkes und libertär-sozialistischen Projektes. Mit der Frage nach dem *Charakter der Politik der Autonomie* ist die Frage nach der Aneignung, Umverteilung und Strukturierung von Macht in einem solchen pluralistischen Bündnis verknüpft. Im Anarchismus wurde die Machtfrage immer wieder umgangen, und auch zum Abschluss dieser Arbeit kann sie nicht beantwortet werden. Dies bedeutet aber nicht, dass es dazu keinerlei Überlegungen gäbe oder wir in den Umkehrschluss verfallen müssten, dass ohne avantgardistische – und tendenziell auch autoritäre – Kaderorganisation keine sozial-revolutionäre Perspektive möglich wäre, wie es prominent Žižek (2002: 132) behauptet.[32] Im Grunde kann es auf die Machtfrage aus anarchistischer Perspektive auch keine zufriedenstellende Antwort geben, da ihre erneute Verdichtung und der Wechsel der Regierenden zu (oft noch undurchdringlicheren und festeren) erneuerten Herrschaftsordnungen führte. Gerade dies stellt eines der Gründungsmomente des Anarchismus dar, der aus den Erfahrungen der 1848-Revolution – in dessen Folge der Begriff der sozialen Revolution entwickelt wurde – ebenso hervor geht wie aus den Machtkämpfen innerhalb der Ersten Internationalen 1872. Und diese Erfahrung wurde fortwährend erneut bestätigt, sei es im Konformismus (bis hin zur »Burgfriedenspolitik«) sozialdemokratischer Parteien an der Wende zum 20. Jh., im Nachgang der russischen Revolution ab 1921, im spanischen Bürgerkrieg 1937, der systemstabilisierenden Rolle bspw. der italienischen oder

französischen kommunistischen Parteien in den 1960er und 1970er Jahren, bis hin zum Agieren linkspopulistischer Parteien wie dem griechischen Syriza und dem spanischen Podemos ab 2010. Auf niedrigerer Ebene ist die Erfahrung autoritären Gebarens, hierarchischer Strukturen und Ambitionen zu Zentralisierung, auch den Aktiven in emanzipatorischen sozialen Bewegungen wohl bekannt. Trotzdem bleibt der Antiautoritarismus im Anarchismus häufig ein Reflex, der zur selbsterfüllenden Prophezeiung wird, wenn mit ihm Machtfragen systematisch umgangen werden. Beschäftigen sich Anarchist*innen nicht mit diesen, werden sie von Fraktionen beantwortet, welche die Gelegenheit ergreifen (Neupert-Doppler 2019) und führen wollen. Diese sind – je nach Kontext – insbesondere linke Parteien, autoritär-kommunistische Gruppierungen oder NGOs. Werden Machtfragen dagegen völlig intransparent und basierend auf sozialen Kontakten und persönlichen Sympathien gehandhabt, führt dies entweder zur Selbstbezüglichkeit der »Szenen«, in denen es häufig eher um permanente individuelle Sorgen um den Status und die Anerkennung in der sozialen Gruppe zu gehen scheint, als darum, effektive soziale Kämpfe zur Veränderung der Gesellschaft hervorzubringen. Oder sie münden in ein informelles Bewegungsmanagement, das zwar progressive Zielsetzungen verfolgt und integrative Partizipationsmöglichkeiten bietet, aber nicht davor gefeit ist, selbst neoliberale Logiken zu adaptieren und neue Ausschlüsse zu produzieren.[33]

Dahingehend soll eine *sozial-revolutionäre Orientierung* einen Unterschied machen. Sie bietet andere Lösungen an als die Bestrebung einer »radikalen Realpolitik« (Brie 2009), die freilich in der Tradition Luxemburgs gesehen, aber z.B. von Sutterlütti und Meretz (2018) – in ihrer verkürzten Entgegensetzung von Reform und Revolution sowie ihrem idealistischen Begriffsapparat – nur rudimentär begriffen wird. Mit sozialer Revolution wird erstens der Anspruch formuliert (bzw. in Erinnerung gerufen oder erst bewusst gemacht) eine radikale und umfassende Gesellschaftstransformation

anzustoßen, die in verschiedenen gesellschaftlichen Sphären und Bereichen gleichzeitig und parallel stattfinden muss. Zweitens geht es um Emanzipation, die nur dann gelingen kann, wenn sie mit und durch von Ausbeutung, Unterdrückung, Diskriminierung und Entfremdung betroffenen Subjekten selbst geschieht, welche die Bedingungen der sozialen Hierarchie insgesamt verändern wollen. Damit verknüpft ist ferner, dass verschiedene Herrschaftsverhältnisse ebenso wie die Entfaltung erstrebenswerter solidarischer, egalitärer und freiheitlicher gesellschaftlicher Verhältnisse, intersektional zusammengedacht werden. Drittens führt dies wiederum zur Pluralität und Heterogenität der sozial-revolutionären Akteur*innen zurück, von denen bereits ausführlich die Rede war. Es gilt, immer wieder Formen, Sprachen und Modi zu finden, durch welche sie auf Augenhöhe und in Anerkennung ihrer Differenzen, durch produktiven und konstruktiven Streit eine geteilte Grundlage herstellen können. Viertens kann als Merkmal der sozialen Revolution das in dieser Arbeit dargestellte Streben nach Autonomie gelten. Zumindest angerissen werden kann dahingehend, dass im Anarchismus darauf Wert gelegt wird, die Individualität der Einzelnen zu beachten und dass die Heterogenität revolutionärer Subjekte als selbstverständlich betrachtet wird. Weiterhin wird angenommen, dass eine sozial-revolutionäre Orientierung und ein emanzipatorisches Bewusstsein weder aus der sozialstrukturellen Positionierung – nicht aus objektiv feststellbarer Ausbeutung und Unterdrückung – noch durch bestimmte historisch-gesellschaftliche Konstellationen und Ereignisse allein entstehen oder gar automatisch aus diesen hervorgehen. Hinzukommen sowohl *kulturelle* als auch *subjektive Faktoren*, die durch Praktiken und Diskurse in sozialen Beziehungen geformt werden – und darum (nicht-manipulativ, sondern transparent) beeinflusst werden können.

Bei diesen Überlegungen zur sozialen Revolution geht es primär um die Orientierung des libertär-sozialistischen Lagers, um sein Selbstverständnis und um seine Radikalisierung. Im nächsten Schritt ist nach den eigenen Kapazitäten innerhalb der

realen Kräfteverhältnisse zu fragen, um der Hybris zu entgegen, selbst »alles verändern« (CrimethInc 2015) oder »den Himmel stürmen« (Wright 2005) zu wollen. Denn geschieht der Abgleich mit den realen politischen Kräfteverhältnissen, mit den ökonomischen Bedingungen, gesellschaftlichen Konstellationen, vorhandenen Subjektformen, bestehenden sozialen und genossenschaftlichen Beziehungen und den in Narrationen sedimentierten Erfahrungen von Akteur*innen in emanzipatorischen sozialen Bewegungen nicht, verkommt die Bezugnahme auf *soziale Revolution* wiederum zur dogmatischen Phrase oder romantischen Projektion.

Dementsprechend besteht die (anti)politische Tätigkeit darin, Räume und Netzwerke zu schaffen, in denen nach Autonomie strebende, plurale, heterogene Akteur*innen zusammenkommen, sich über ihre Grundlagen verständigen und gemeinsam handeln können. *Organisationen dienen in diesem Zusammenhang dazu, Menschen zu befähigen, zu ermächtigen, zu bilden und zu orientieren. Durch sie werden solidarische und genossenschaftliche Beziehungen gestiftet sowie direktes und präfiguratives Handeln ermöglicht. Mit ihnen wird das libertär-sozialistische Projekt ausgedehnt und radikalisiert.* Dies geschieht in emanzipatorischen sozialen Bewegungen aktuell überwiegend implizit, z.B. auf Kongressen, Vernetzungstreffen, Buchmessen, Camps etc. oder nur informell, im Rahmen persönlicher Kontakte zwischen Gruppierungen und Einzelpersonen. Das heißt, es ist keineswegs so, dass die beschriebene Perspektive völlig neu wäre oder niemand diese Herangehensweise verstehen oder teilen würde. Sie stellt im Gegenteil eine Realität dar, über welche in dieser Arbeit vorrangig reflektiert wurde. Zu nennen wäre hier beispielsweise auch die synthetische *Föderation deutschsprachiger Anarchist*innen*, die zwischen 2013 und 2017 einige Organisationserfolge erzielen konnte (FdA 2023).[34] Äußerst selten werden aber die Grundlagen einer geteilten Ethik, Utopie, Strategie, Programmatik, Ideologie und Organisation kollektiv und gleichberechtigt debattiert und verhandelt. Auf der politisch-praktischen Ebene wäre dies die Konsequenz aus

den in dieser Arbeit angestellten Überlegungen zum paradoxen anarchistischen Politikverständnis. Bei Kenntnis des Anarchismus ist auch die Angst vor derartigen Konstituierungsprozessen verständlich. Doch wenn anarchistische Prinzipien verstanden, ernst genommen und angewandt werden, ist sie unberechtigt. So bleiben Vereinbarungen, die geschlossen werden, weiterhin verhandelbar und Entscheidungen nur zu dem Grad umgesetzt, wie sie mitgetragen werden. Auch Verbindlichkeiten zwischen Gruppierungen und Personen bestehen nur so lang, wie sie von den Beteiligten aufrechterhalten werden. Solidarische und genossenschaftliche Beziehungen sind nur so tief, wie die Beteiligten Affinitäten zueinander entwickeln. Die Angst und zum Teil die Unfähigkeit, sie zu gestalten, sind in einer individualisierten und beschleunigten Gesellschaftsform weit verbreitet und können nur gegen diese abgelegt werden.[35] Auch dies ist Bestandteil des Strebens nach Autonomie.

6.2.4 Anarchistische Versuche mit gesellschaftlich erzeugten Widersprüchen umzugehen

Es wurden die Thesen untersucht, dass der Anarchismus das (inhaltliche) Potenzial hat, verschiedene (anti)politische Strömungen in ein gemeinsames sozial-revolutionäres Projekt einzubeziehen; dass sein Politikverständnis zwischen radikaler Politik und anti-politischen Tendenzen schwankt und daher paradox ist; sowie jene, dass das anarchistische Denken insgesamt als paradox beschrieben werden kann. Daran anschließend kann erneut die Vermutung geäußert werden, hierbei handle es sich lediglich um eine Reflexion gesellschaftlicher Widersprüche. Selbst wenn für diese Herangehensweise Sympathien bestehen, ist diesem Zweifel Raum zu geben. Ob die Widersprüche im Anarchismus bestehen bleiben oder sich – in ihrer Gesamtheit betrachtet – synthetisieren lassen, kann sich tatsächlich erst in der Praxis

erweisen. Dies betrifft im Übrigen wiederum auch die anarchistische Verbindung zwischen (bestimmten, radikalen) sozialistischen und liberalen Strängen, welche sich bis heute fortsetzt und immer wieder Irritation hervorruft. Damit wird der Faden zur *radikalen Demokratie* zurückgesponnen, deren Fluchtpunkt als Anarchie benannt wird, beruhend etwa auf der von Balibar so bezeichneten *Gleichfreiheit* (Balibar 2012, → 2.4.2).

In emanzipatorische soziale Bewegungen unter gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen involviert zu sein – wie es Anarchist*innen auf die eine oder andere Weise sind oder zu sein beanspruchen –, bedeutet notwendigerweise mit gesellschaftlichen Widersprüchen konfrontiert zu werden und einen Umgang mit ihnen finden zu müssen. Dabei bestehen *deutliche Unterschiede* bspw. zwischen der klassisch-sozialistischen theoretischen Figur eines Antagonismus von Kapitalismus und Lohnarbeit (welche im Anarchismus als Widerspruch zwischen Kapitalismus und dezentralem Sozialismus aufgefasst wird), einer sinnvollen Vermittlung zwischen individuellen und kollektiven Bestrebungen oder dem Anliegen der prozesshaften Herausbildung eines *common ground* zwischen unterschiedlichen Gruppierungen einer pluralistischen Strömung. Die erste stellt ein Herrschaftsverhältnis dar, welches eine gesellschaftliche Teilung und soziale Hierarchisierung hervorbringt, die zweite ist eine Frage divergierender Wahrnehmungen und Vorstellungen von sozialen Phänomenen unter spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen und das dritte eine Überlegung zur (anti-)politischen Strategie, Ethik und Organisationspraxis in emanzipatorischen sozialen Bewegungen. Dennoch ähnelt sich die Weise, auf welche die Pole eines Gegensatzes gefasst, wie sie bewertet und ins Verhältnis gesetzt werden. Diese relationale Denkweise ist mit variierenden subjektiven Strategien zur Lebensbewältigung in einer hochgradig komplexen, beschleunigten und unverfügbaren Gesellschaftsform verbunden. Wird der Anspruch formuliert,

Herrschaftsverhältnisse in ihr abzubauen und perspektivisch zu ersetzen, gewinnen diese Bearbeitungsmodi bestimmte Ausprägungen. Gleichwohl wäre es ein Missverständnis würde der subjektive Bedarf an Weltbewältigung als Ausgangspunkt dieser Arbeit angesehen werden. Ihn mitzudenken, ermöglicht aber ein reflektiertes Verstehen der politischen Theorie des Anarchismus.

Beim postanarchistischen Denken in Paradoxien und Spannungsfeldern handelt es sich um *eine von verschiedenen* Möglichkeiten, um den Anarchismus zu theoretisieren. Damit konnte plausibel dargestellt werden, dass die Vielzahl der offensichtlichen Konflikte und scheinbaren Widersprüche im anarchistischen Denken als paradox gelten können – und damit auch auf ein Charakteristikum des Anarchismus hinweisen. Neben diesem eminent undogmatischen Ansatz bestehen unter Anarchist*innen ebenfalls viele dogmatische Annahmen und Denkmuster. (Schon aus diesem Grund kann das paradoxale anarchistische Denken nicht als sein »Wesensmerkmal« gelten, d.h. aus dem Paradox soll selbst kein Dogma gemacht werden.) Auch wenn es kontraintuitiv scheint, treten dogmatische und undogmatische Annahmen in der Realität vermischt miteinander auf, da bspw. oberflächliche inhaltliche und/oder ideologische Positionen häufig subjektive Beweggründe und Glaubenssätze übertünchen, welche auf spezifische Kapazitäten, Prägungen, Erfahrungen und ihren Interpretationen beruhen. Letztere sind selbstverständlich auch in bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse eingebettet, was umso stärker nach Reflexion verlangt, um subjektive und objektive Faktoren zusammenzubringen und davon ausgehend inhaltliche und ideologische Positionen formulieren zu können. Mit anderen Worten unterstützt auch der Dogmatismus im Anarchismus die These der Paradoxität anarchistischen Denkens, weil er Ausdruck eines bestimmten Umgangs mit gesellschaftlicher Komplexität und der eigenen radikalen und marginalen Position darin ist.[36]

Bedauerlicherweise fällt es vielen Menschen offenbar schwer, sich Paradoxien wohlwollend anzueignen. Im Gegenteil

sind Abwehrreaktionen gegenüber Gleichzeitigkeiten, Uneindeutigkeiten und Vielgestaltigkeit weit verbreitet (vgl. Glissant 2020). Dies trifft auch zu, wenn Weltgewandtheit, Multikulturalität, Flexibilität, Wandelbarkeit, Toleranz, Vielfalt und dergleichen im neoliberalen Diskurs befürwortet und nahezu verlangt werden. Abwehrreaktionen gegen widersprüchlich erscheinende Appellationen (welche die Erfahrung der nur äußerst schwer zu verändernden Gebundenheit an Klassenpositionen, Geschlechterrollen, soziale Rollen und Habitusformen irritieren) münden daraufhin häufig in eine Zurückweisung von Kontingenz, Komplexität, Pluralität und Heterogenität überhaupt (sowie der Behauptung fixierter Identitäten und der dafür erforderlichen Ausgrenzungen, Abgrenzungen und Wertungen, um das bürgerliche Subjekt zu integrieren). Auf subjektiv-psychischer Ebene sind diese Mechanismen stark mit den zeitgenössischen Anforderungen zur Weltbewältigung verknüpft. Auch wenn die ethische Dimension nicht Hauptaugenmerk dieser Arbeit war, ist die Frage naheliegend, ob anarchistische Denk- und Lebensweisen hierbei ein Set an spezifischen (anti-)politischen Antwortversuchen und auch subjektiv-psychischen Strategien liefern, welche Orientierung in einer komplexen, widersprüchlichen und auch konfliktgeladenen Gesellschaft ermöglichen. Dass an anderer Stelle weiter zu verfolgende Anliegen bestünde damit darin, materialistisch geerdete Reflexionen über anarchistische Ethik, über Anarchismus als »Weltanschauung«, als Ideologie und Bündel von Lebensformen anzuregen.

Zweitens ist ein anarchistisches Denken in Paradoxien schwer auszuhalten und anzunehmen, weil mit ihm tatsächlich die nach wie vor dominierende spezifisch westlich-rationale Denkform – wie sie insbesondere in den Wissenschaften geprägt wird – in Frage gestellt wird. Dies ist ein epistemologisches Problem. Ergebnisse sollen eindeutig sein, sonst gelten sie nicht als valide. Wissenschaftliche Beiträge, in denen die aufgestellte These nicht belegt werden konnte, werden nicht publiziert – obwohl ihre Lösungsansätze möglicherweise innovativ und für

den kollektiven Erkenntnisgewinn wertvoll sind. Die Tatsache, dass es schon in biologischer Hinsicht mehr als die zwei Geschlechter der binären Geschlechterordnung gibt, wehren viele Menschen auch bzw. gerade im 21. Jahrhundert vehement ab. Personen mit Migrationshintergrund oder sonstigen multiplen biographischen Hintergründen müssen damit verbundene persönliche Identitätskonflikte nicht deswegen bewältigen, weil ihre Identität hybrid ist – sondern weil sie aufgrund rassistischer und kulturalistischer Zuschreibungen permanent dazu angehalten werden, sich definieren zu müssen. Auch Aktive in radikal-ökologischen Bewegungen reproduzieren immer wieder die Vorstellung einer zu schützenden und vermeintlich unberührten »Natur«, anstatt anzuerkennen, dass eine *konviviale Koexistenz* (Illich 1975, s. Die konvivialistische Internationale 2014, s. Die konvivialistische Internationale 2020) verschiedener Lebensformen aufgrund der umfassenden anthropogenen Überformung des Planeten nur mittels einer Transformation des gesellschaftlichen Naturverhältnisses insgesamt gelingen kann – was bedeutet den Dualismus Natur/Kultur zu überwinden. Wenigstens bis in die 1970er Jahre galten den meisten westeuropäischen Linksradikalen die realsozialistischen Staaten als Projektionsfläche einer besseren Gesellschaftsform, deren Klassencharakter und Repressivität oft maßgeblich mit dem Imperialismus der USA und ihren Verbündeten, statt mit der Form autoritärer Staatlichkeit erklärt wurde – weswegen es sich (wenn auch teilweise kritisch) auf die Seite des sowjetischen Blocks zu stellen gelte. In Hinblick auf sich fortsetzende politisch-territoriale Konflikte (die oftmals nachträglich mit ethnischen oder religiösen Differenzen begründet werden, auch wenn unterschiedlichste soziale Gruppen auf Jahrhunderte hin relativ friedlich nebeneinander und miteinander koexistieren konnten) scheinen sich viele Menschen nur Zwei-Staaten-Lösungen oder die Dominanz eines Nationalstaates vorstellen können. Stattdessen gilt es, den durch Nationalstaatlichkeit forcierten Prozess der ethnisch-»religiösen« Homogenisierung, verbunden mit jenem (fortgesetzten) der Grenzziehung, als

Ursachen für soziale Konflikte und in seiner Funktion für die Aufrechterhaltung der Klassengesellschaft zu begreifen.[37] Die beschriebenen Beispiele verdeutlichen, dass Anarchist*innen sich gegen die binäre Aufteilung der Welt richten und nach Wegen außerhalb vorgegebener Rahmen suchen. Das Denken in Paradoxien und Spannungsfeldern bietet eine Möglichkeit, um produktive, emanzipatorische und kämpferische Wege aus verkürzten Dualismen herauszufinden.

Die daraus hervorgehenden anhaltenden Prozesse der Orientierungssuche und die mit ihnen verbundene Infragestellung und Selbstinfragestellung sind anstrengend und kommen auch fortwährend an ihre Grenzen. Dementsprechend sollte das Denken in Paradoxien auch nicht unzulässig überstrapaziert werden bzw. gilt es daran anknüpfenden möglichen Unterstellungen entgegenzutreten. So wird im Anarchismus *keine* Gleichzeitigkeit von Staat und Anarchie, von Kapitalismus und Sozialismus, von Patriarchat und egalitären Geschlechterverhältnissen, sondern die Überwindung der Herrschaftsordnung und von einigen Strömungen auch die Einrichtung einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform angestrebt. Wenn angenommen wird, dass erstrebenswerte libertäre, egalitäre und solidarische gesellschaftliche Verhältnisse parallel zu den dominierenden herrschaftlichen vorhanden sind, ist deren Ausdehnung und Vertiefung – bis zum hypothetischen Umschwung im Prozess der sozialen Revolution – vom Hier und Jetzt ausgehend voranzubringen. Das daraus hervorgehende Paradox, welches mit den Zwischenraumstrategien artikuliert wird, entsteht aus der Erfahrung, dass erstrebenswerte alternative Institutionen und Beziehungen – auch wenn sie weitgehend präfigurativ gestaltet sein mögen – erstens in den meisten Fällen nur bruchstückhaft, widersprüchlich und kleinteilig auftreten. Zweitens sind sie auch bei der Realisierung gradueller Autonomie, von den Bedingungen der Herrschaft geprägt, die sie einschränken. Wie auch bei anderen Fragen können Anarchist*innen auf diese Problematik keine definitiven Antworten geben. Eher werfen sie neue Fragen auf, die sie insgesamt nicht daran hindern, sich

dennoch für radikale und umfassende Gesellschaftstransformation einzusetzen. Das paradoxale anarchistische Denken, das im anarchistischen Politikverständnis paradigmatisch zum Ausdruck kommt und sich in diesem kristallisiert, führt keineswegs zur Annahme, dass alles relativ wäre. Doch mit der in dieser Schrift erarbeiteten Perspektive kann formuliert werden, dass alles als *relational* anzusehen ist – relational in Hinblick auf die Komplexität gesellschaftlicher *Verhältnisse*, die sich theoretisch in widerstreitenden Polen erfassen lassen; in Bezug auf herrschaftskritische Strategien in-gegen-und-jenseits einer durch Herrschaft geformten Gesellschaft; betreffend der Zielvorstellung einer heterogenen libertär-sozialistischen Gesellschaftsform, die nicht harmonisch ist, aber in der durch die Auflösung antagonistischer Teilungen Konflikte *anders* bearbeitet und die gemeinsamen Grundlagen von Föderationen dezentraler autonomer Kommunen *anders* eingerichtet und verhandelt werden können; und schließlich hinsichtlich der vorfindlichen Pluralität des Anarchismus und emanzipatorischer sozialer Bewegungen. Der Wunsch nach klaren Antworten ließe sich damit auch umkehren: Was anderes als dieser bestimmte direkte Arbeitskampf, diese militante Aktion, dieser selbstverwaltete Nachbarschaftsgarten, diese konfrontative Demonstration, diese Anregung eigene Wahrnehmungs-, Denkmuster und Verhaltensweisen zu reflektieren, diese Agitationstätigkeit, diese Absage an standardisierte Lebensläufe, diese Waldbesetzung, dieser Kollektivbetrieb, diese Mieter*innen-Initiative, diese Unterminierung des Grenzregimes oder diese Dissertationsschrift soll gesellschaftlichen Wandel bewirken können? Im Anarchismus geht es weniger um die Frage nach dem *Was* oder *Warum*, sondern um jene nach dem *Wie* und *Wozu*. Mit dem paradoxen anarchistischen Politikbegriff wird es möglich, jene Gemengelage an Praktiken zusammenzudenken und aneinander zu entwickeln.

6.3 Ausgangspunkte zum Weiterdenken

6.3.1 Die Eröffnung von Konflikten, Spannungen und Differenzen im Anarchismus

Der Ansatz der anarchistischen Synthese ist – so könnte man meinen – ein vermittelndes, harmonisierendes, ein versöhnendes Projekt. Ebenso werden mit dem paradoxen anarchistischen Denken zwar nicht die goldene Mitte, aber viele Mittelwege gesucht (auch wenn diese von bestimmten Behörden schnell als »extremistisch« eingestuft werden mögen). Durch das paradoxale Politikverständnis im Anarchismus wird das Bündnis einer Pluralität von nach Autonomie strebenden (anti-)politischen Strömungen angestrebt. Mit dieser Herangehensweise geht es also um die utopische Frage nach der sozialen Kohäsion einer heterogenen Föderation dezentraler autonomer Kommunen; um den ethischen Anspruch, produktiven Streit zu ermöglichen; um die strategische Überlegung, wie und wogegen sich ein pluralistisches Bündnis von Akteur*innen in emanzipatorischen sozialen Bewegungen formieren lässt; sowie um die programmatische Suche nach ihren geteilten Grundsätzen, Grenzen und Zielvorstellungen. Das ist die anarchistische Politik der Anti-Politik, die anti-politische Politik, deren Anhänger*innen nach Autonomie streben. Doch damit ist es nicht getan: Mit der Politik der Autonomie werden überdies Spannungen ausgelotet und aufgesucht, Differenzen thematisiert und Konflikte eröffnet.

Dies betrifft zunächst die im Anarchismus ausgeprägte *praktische Herrschaftskritik*. Herrschaftsverhältnisse in ihrer Komplexität zu begreifen, sie anzugreifen und abzubauen ist das Ziel aller Anarchist*innen unabhängig von ihren jeweiligen Kapazitäten und den realen Kräfteverhältnissen. Auch wenn Menschen sich Selbstbezeichnungen wählen, wie es ihnen

beliebt, wird mit der in diesem Buch eingefangenen und formulierten Perspektive davon ausgegangen, dass aus den Worten Taten folgen müssen, um Personen als Anarchist*innen bezeichnen zu können. Beim Anarchismus handelt es sich nicht vorrangig um eine bestimmte inhaltlich-theoretische oder ideologisch-weltanschauliche Positionierung, vielmehr erstens um einen libertär-sozialistischen Flügel innerhalb von emanzipatorischen sozialen Bewegungen. Zweitens geht es in ihm um ein affektiv-emotionales Streben, das sich in den Handlungen von Menschen ausdrückt und über verbale Bekenntnisse oder angeeignetes Spezialwissen hinaus geht. Daraus lässt sich kein moralischer Bewertungsmaßstab ableiten, mit dem über die Identifizierung von Menschen und Gruppen von außen geurteilt werden könnte. Damit geht es nicht um einen zur Schau gestellten Verbalradikalismus, sondern um die Herstellung einer *Kohärenz* zwischen den eigenen formulierten Ansichten und dem Verhalten und Handlungen von Personen und Gruppen – auch wenn wir »alle gezwungen sind im Widerspruch zu leben«, wie Malatesta (2014: 7) schreibt. Aus den eigenen Ansichten sollen alltagspraktische Konsequenzen folgen, welche sich bspw. in der Äußerung von Kritik an Machtstrukturen, Ungleichbehandlungen und Diskriminierung und dem Aufzeigen von Alternativen zu ihnen ausdrücken lassen. Dies bedeutet das Eingehen von Konfrontationen, sei es mit konkreten Personen, wie einem Chef, Mackern, Nazis und Rassist*innen, aber auch mit naiven Demokrat*innen, Spießbürger*innen und Linken; sei es mit abstrakten Strukturen wie einem Militär- oder Polizeiapparat, ausbeuterischen und ökologisch zerstörerischen Unternehmen, einer Bildungseinrichtung, dem Sozialamt, Miet- und Ausbeutungsverhältnissen, dem Justizwesen oder der kommunalen Verwaltung. Aus diesem Grund ist festzuhalten, dass im Anarchismus Differenzen thematisiert werden, um die repressive Harmonie eines unausgesprochenen, fremdbestimmten Konsenses aufzubrechen, diesen in Frage und damit zur Verhandlung zu stellen. Dies ist (anti)politische Tätigkeit – und verständlicherweise oftmals unangenehm und

unbequem.

Noch schwieriger scheint es – zumindest im linksliberalen Milieu, dem viele Anarchist*innen entstammen –, eine *Feindbestimmung* vorzunehmen. Mit emanzipatorischen Ansätzen muss es darum gehen, Themen, soziale Gruppen und Personen in ihrer Komplexität zu betrachten und verkürzten Darstellungen sowie der Verbreitung von Vorurteilen entgegenzuwirken, um die ausgemachten Problemlagen an der Wurzel packen zu können. Auch weil das politische Terrain ein Kampfplatz von Akteur*innen mit äußerst ungleichen Machtressourcen ist, widerstrebt es Anarchist*innen, sich auf dieses zu begeben. Sie suchen – wie ausführlich dargestellt – nach anderen Sphären, in welchen sie ihre Vorstellungen verbreiten und verwirklichen können. Mit einer Politik der Autonomie werden die dort geführten Auseinandersetzungen hingegen eingegangen. Und dies bedeutet auch, die Feind*innen des libertär-sozialistischen Projektes zu benennen. Man muss keineswegs Carl Schmitt gelesen haben, um zur Ansicht zu gelangen, dass (Anti-)Politik – im hier verstandenen Sinne – nicht um eine Feindbestimmung herumkommt. Eine Erinnerung an die Erfahrungen in den radikaleren Flügeln emanzipatorischer sozialer Bewegungen genügt.[38] Eine Feindbestimmung ist wichtig, um das eigene Lager zu versammeln, auf gemeinsame Ziele hin auszurichten und zu motivieren. Gerade weil es sich hierbei um eine eminent *politische Logik* handelt, gilt es ihr gegenüber grundlegend skeptisch zu bleiben. Fortwährend zu diskutieren ist: Wie werden Feind*innen bestimmt? Wie wird mit ihnen verfahren? Welche Möglichkeiten gibt es, um die Feindschaft in eine Gegnerschaft und diese in ein bloßes Konkurrenzverhältnis zu überführen?[39] Und unter welchen Bedingungen kann dies gelingen? Die allermeisten Anarchist*innen verhalten sich weit weniger feindselig, als ihnen angedichtet wird (oder ihnen selbst lieb wäre). Dennoch kann deutlich ausgesprochen werden, dass ihre Feindschaft dem Faschismus gilt – als politisch-weltanschaulicher Bewegung, aber auch als faschistoides Denken und Verhalten (welches freilich nicht

leichtfertig attestiert werden sollte). Der Faschismus verkörpert insgesamt Zentralismus, Autoritarismus, Hierarchie und Gewalt, eine totalitäre Eingliederung von Einzelnen, die Unterwerfung von selbstorganisierten sozialen Gruppen sowie die homogenisierende Konstruktion eines »Volkes« – und damit aus diametral entgegengesetzter, anarchistischer Sicht die Kernprinzipien von Staatlichkeit in übersteigerter Reinform, welche es zuerst bei ihren exponiertesten Verfechter*innen zu bekämpfen gilt.

Drittens werden im Anarchismus Antagonismen zwischen ungleich positionierten sozialen Gruppen in einer sozialen Hierarchie aufgemacht – um sie zu thematisieren und für ihre Veränderung zu kämpfen. Traditionellerweise ist dies das Bewusstsein um ein als antagonistisch verstandenes Klassenverhältnis. Bei aller Notwendigkeit von struktureller Kritik und dem eklatanten Scheitern sozialistischer Politiken – insbesondere, wo sie mit einem starken humanistischen Anspruch aufgeladen wurden – bleiben es benennbare soziale Gruppen, die von der Existenz der Klassengesellschaft enorm profitieren, und solchen, die durch sie extrem ausgebeutet, in Armut gehalten und entwürdigt werden. Gegen übermächtige, abstrakte Herrschaftsverhältnisse – deren Profiteur*innen sich den sozialen und ökologischen Folgen ihres Agierens juristisch und legislativ, wie auch gegen den erwarteten Zorn der durch sie leidenden Menschen, räumlich und polizeilich entziehen – lassen sich nur sehr schwer emanzipatorische soziale Kämpfe organisieren. Vor allem lassen sie sich nicht individualisiert, sondern nur kollektiv und mit vielen Menschen führen. Dies führt zur Frage nach einem (anti)politischen Umgang mit dem *Populismus*. Dahingehend widerspricht das Plädoyer für radikale Minderheiten (Goldman 2013b, vgl. Kropotkin 2021g, Most 2006Bu: 163, Pouget 2014a: 68f.), wie es im Anarchismus zweifellos weithin bis heute geteilt wird, bei näherer Betrachtung – entgegen der von Wolfgang Haug und Michael Wilk (Haug/Wilk 2018) formulierten Perspektive – keineswegs dem Anliegen, auch auf Massen einzuwirken. Hierbei handelt es sich ebenfalls um eine eminent *politische* Herangehensweise,

für die in einer anarchistischen Politik der Autonomie ein Umgang gefunden werden muss, welcher ihren Ansprüchen und Absichten gerecht wird. Prinzipiell besteht die Möglichkeit, anarchistische Positionen auch *mit ihrer Radikalität zu popularisieren*, wie es bspw. Most paradigmatisch tat. Dazu gälte es u.a., anarchistische theoretische und inhaltliche Ansichten in verständlicher Sprache und mit Beispielen unterfüttert zu artikulieren sowie die durch Erfahrungen von Ausgrenzung, Ausbeutung und Kränkungen hervorgerufene Wut in eine Motivation zu überführen, Herrschaftsverhältnisse strukturell abzubauen und sich dazu auch selbst zu reflektieren. Ein wesentlicher Unterschied zu linkspopulistischen Projekten besteht darin, dass eine *anarch@-populistische* Politik der Autonomie ihre Anliegen völlig transparent macht und damit nicht manipulativ agiert, kontinuierlich zur eigenen Beschäftigung mit den vorgetragenen Themen und zu ihrer Infragestellung auffordert, an die Individualität und Selbständigkeit der Einzelnen appelliert und keine politischen Lösungen propagiert, welche durch den Staat umgesetzt werden sollen.

Die anarchistische Position richtet sich gegen die Rudimente einer »Einheitsfrontstrategie« in ihrer linksradikal/kommunistischen Ausprägung[40] und ist auch »Volksfrontstrategien«, die sich linksliberal und gewerkschaftsnah[41] geben, gegenüber skeptisch.[42] Die damit verbundene Narration »Wir sind alle Linke«[43] ist mit dem hier vorgestellten Ansatz aus anarchistischer Sicht als problematische Vereinnahmungsstrategie zu kritisieren, welche Differenzen zwischen verschiedenen Akteur*innen auf unzulässige Weise verwischt. Auch wenn *Kooperation* – wo immer sie sinnvoll und zu dem Grad, wie sie möglich erscheint – das Anliegen und Ziel von Anarchist*innen ist, befindet sich ein (anti-)politisches libertär-sozialistisches Projekt unweigerlich auch in einer *Konkurrenzsituation* zu anderen Strömungen, welche emanzipatorische Bestrebungen verfolgen und/oder ein sozial-revolutionäres Potenzial aufweisen. Daher gilt es v.a., vorhandene Differenzen zwischen verschiedenen

Akteur*innen zu benennen und Konflikte offenzulegen. Aus der Konkurrenz, welche durch die Bezugnahme auf die *politische Dimension* entsteht, lassen sich verschiedene Handlungsstrategien ableiten, die nicht universell, sondern in Abhängigkeit vom jeweiligen Gegenüber zu wählen sind.[44] Respektvoll auszuloten sind die strategischen, ethischen, programmatischen, utopischen, ideologischen und organisatorischen Differenzen der jeweiligen Akteur*innen, um die eigene Positionierung weiterzuentwickeln.

Schließlich befindet sich ein anarchistisches (anti-)politisches und sozial-revolutionär ausgerichtetes Projekt im Spannungsfeld zwischen dem Anliegen, eine libertär-sozialistische Gesellschaftsform erkämpfen und aufbauen zu wollen, einerseits, und jede Form von gesellschaftlicher Ordnung auf ihre repressiven, hierarchischen, autoritären und zentralisierenden Elemente hin kritisch zu überprüfen, andererseits. Dies bedeutet, dass auch die Differenzen, Spannungen und Konflikte innerhalb des Anarchismus ernst zu nehmen und zu beachten sind. Denn aus ihnen geht eine permanente *Selbstinfragestellung* hervor, welche wesentlich ist, um den Anarchismus zu verstehen und orientieren zu können. Die Grundzüge einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform können in Hinblick auf ihre ökonomische, ethische, kulturelle und politische Dimension hin benannt werden, wenngleich sie ins Verhältnis zu den realen Kräfteverhältnissen in der zu analysierenden Herrschaftsordnung zu setzen sind. Anarchie als Modus prinzipieller und grundlegender Infragestellung jeglicher Gesellschaftsordnung kann dagegen inhaltlich nicht klar bestimmt werden, außer dahingehend, dass sie als Gegenpol zu Herrschaft in jeglicher Ausprägung zu definieren ist. Dieses Paradoxon führt wiederum zum anarchistischen Politikverständnis und zum paradoxen anarchistischen Denken insgesamt zurück.

6.3.2 Einwände gegen das

Auf verschiedenen Ebenen ließen sich Zweifel gegen das in dieser Dissertation ausgearbeitete Projekt formulieren. Vorkämpfer*innen des Anarchismus könnten sie – wie Most – als spitzfindige »Wenn und Abereien« abtun und den verbissenen Eindruck haben, auch wenn anarchistische und kommunistische Vorstellungen viele Menschen logisch und/ oder ethisch überzeugen mögen, habe sich dennoch in »zahllosen Köpfen die Manie festgesetzt, an der Möglichkeit der Realisierung einer Gesellschaft, die auf solcher Basis steht, mit allen erdenklichen Einwänden herum zu nörgeln« (Most 2006B: 42). Oder sie widmen sich – wie Kropotkin – den »Einwänden« (Kropotkin 1973: 213–232) und stellen fest, dass sie oftmals »auf einem schlichten Mißverständnis [beruhen]. Einige aber […] auf wichtige Probleme hin[lenken] und unsere volle Aufmerksamkeit« (Ebd.: 213) verdienen. Damit meint er wohlgemerkt nicht die Kritik gegen die Sozialdemokratie, den autoritären Kommunismus und den Linksliberalismus, welche im Anarchismus seinerseits kritisiert werden. Missverständnisse über den Anarchismus kursieren leider auch aufgrund seiner Verkennung und Falschdarstellung durch Staatsfetischisten (Martin 1887), akademisch-abgehobene (Grosser 2013), konservative (Krämer-Badoni 1970) und orthodox-marxistische (Harich 1971) Autoren.

Selbstverständlich ist, dass die hier ausgeführten Darstellungen und Überlegungen diskutiert und kritisiert werden können – und sollen. Es handelt sich nicht um eine Apologetik, sondern um eine an dieser Stelle notwendigerweise unvollständige Konturierung eines libertär-sozialistischen Projektes. Dabei gehe ich davon aus, dass die schärfste Kritik von Anarchist*innen verschiedener Provenienz selbst folgen wird. Zumindest einige Einwände auf (a) formaler und (b) methodischer, (c) politisch-philosophischer, (d) politisch-theoretischer, (e) politisch-praktischer sowie (f) politisch-strategischer Ebene seien hier angerissen.

a1) Auf *formaler Ebene* kann zunächst die Länge und

Kompliziertheit dieser Schrift kritisiert werden. Denn selbst in einer Promotionsarbeit muss nicht notwendigerweise mit Fachwörtern um sich geworfen, überlange Sätze gebildet und Überlegungen auf der Metaebene angestellt werden. Hier ließen sich Beispiele für Arbeiten finden, deren Inhalt leichter zugänglich ist. Dies ist relevant, da sich die Arbeit *nicht* vorrangig an ein akademisches Publikum richtet, sondern einer interessierten Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt werden soll. Abgesehen davon, dass es mit einer solchen Arbeit auch geboten ist, erlerntes Wissen und Denken darzustellen, war es nicht mein Anliegen, *die Dinge komplizierter zu machen als sie sind*. Womit gesagt ist, dass ich sie in ihrer Komplexität erfasst, verarbeitet und zugänglich gemacht habe. So sind auch die Lesenden gefragt, sich auf den Gegenstand und seine Verarbeitungsform einzulassen, wenn sie Interesse an ihm haben. Damit werden keine Ausschlüsse reproduziert, welche nicht ohnehin in einer spezialisierten Klassengesellschaft vorhanden wären. Diese abzubauen kann nicht in dieser Dissertation geschehen. Stattdessen ist vielmehr eine Bildungs- und Vermittlungstätigkeit jenseits ihres Rahmens gefragt.

a2) Zur *Auswahl der Quellentexte* habe ich bereits einige Zeilen geschrieben und selbstkritisch festgehalten, dass ich mit ihnen teilweise ein anachronistisches Bild des Anarchismus reproduziere. Zugleich bin ich der Ansicht mit der hier formulierten Denk- und Arbeitsweise aus der in der akademischen Welt nach wie vor verbreiteten Form männlich konnotierter Rationalität auszubrechen und ihr mit dieser anwendungsbezogenen Theorie etwas entgegenzusetzen. Ob dies gelungen ist, überlasse ich der Einschätzung der Lesenden.

b1) Auf *methodischer* Ebene stellt sich anschließend an das Vorherige die Frage, inwiefern die hier verfolgten verschlungenen Gedankengänge eine ernsthafte Bedrohung für das herkömmliche politische Denken darstellen. Für meine wissenschaftliche Qualifizierung taugte dieses Buch – ob es einen festen Standpunkt in politisch-theoretischen Debatten einnehmen kann, wenn ich mich zugleich anarchistisch positioniere, wird sich erst erweisen.

b2) Dies scheint auf eine Art Orwell'sches Doppeldenk hinauszulaufen, von dem freilich alle Subjekte geplagt sind, welche sich in einer bestehenden Gesellschaftsformation andere gesellschaftliche Verhältnisse imaginieren können (und müssen).[45] Das Denken in Paradoxien mag zum Teil für sich genommen eine Strategie sein, um mit diesem Phänomen umzugehen. Glücklicherweise bin ich nicht auf ein transzendentes »Reich der Freiheit« angewiesen, sondern schöpfe meine Einsichten und Motivation zumindest auszugsweise aus der anarchistischen Szene bzw. anarchistischen Aspekten emanzipatorischer sozialer Bewegungen. Die spezifische Subjektivität, aus der heraus ich theoretisiere und schreibe, lässt dabei gleichwohl Rückschlüsse auf die Gesellschaftsform zu, durch welche sie geformt ist. Für den wissenschaftlichen Anspruch einer Dissertation ist eine derartige *Involviertheit* zu problematisieren. Auch mit der Anerkennung der Tatsache, dass (zumindest selbstständig) Forschende sich sozialwissenschaftliche Themen nach eigenen Interessen wählen, muss daher gefragt werden, ob hierbei eine für die wissenschaftliche Bearbeitung der gewählten Fragestellung hinreichende Distanz eingenommen werden konnte.

b3) Ebenfalls thematisiert habe ich die vorgenommene *immanente Betrachtung* des Anarchismus. Sie entsprach dem Anliegen, eine umfassende und tiefgehende Darstellung zu ermöglichen, blendet damit aber bspw. politisch-theoretische Aspekte anderer sozialistischer Strömungen, die für das Verständnis des Anarchismus relevant sind, weitgehend aus. Diesen Fokus habe ich zwar auch gesetzt, um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen. Daraus folgt aber das methodische Problem, den Anarchismus als insgesamt kohärent bzw. abgeschlossen darzustellen und somit Gemeinplätze zu reproduzieren – die einer empirischen Betrachtung »anarchistischer Welten« (Trojanow 2012) nicht standhalten können.

b4) Daran anschließend, kann auch gefragt werden, ob die politische Theorie als wissenschaftliches Gebiet für die

Untersuchung des Gegenstandes überhaupt als adäquat angesehen werden kann. Angerissen wurde, dass ich bspw. keine Interviews geführt habe, sowohl um »Anarchist*innen« nicht als Personen zum Forschungsobjekt zu machen, als auch deswegen, weil ich mir aufgrund der Vagheit des anarchistischen Politikbegriffs und seiner unklaren Verwendung keine gewinnbringenden Einsichten von ihnen versprochen habe. Gefragt werden kann, ob eine Betrachtung von Quellentexten der Intention einer solchen Arbeit wirklich gerecht wird, oder ob ihre Erkenntnisse nicht unmittelbarer aus den Erfahrungen, Narrativen, Handlungsformen und Praktiken emanzipatorischer sozialer Bewegungen gewonnen werden können. Selbstredend sind verschiedenste Ansätze denkbar, mit denen die hier behandelten Themen erschlossen werden könnten. Politische Theorie (und Ideengeschichte), wie sie hier vorrangig betrieben wurde, hat dabei ihre Möglichkeiten und Grenzen. Wenn die vorliegende Arbeit einige Menschen davon überzeugt, dass es eine politische Theorie des Anarchismus gibt und geben kann, wäre damit allerdings schon einiges gewonnen. Wenn damit im begrenzten Rahmen eine Debatte über den politisch-theoretischen Gehalt des Anarchismus oder sogar über den Politikbegriff innerhalb Anarchismus angestoßen werden würde, wäre die Absicht dieser Dissertation erfüllt.

c1) In der hier als *politisch-philosophisch* bezeichneten Dimension schließt das Bestreben an, »den« Anarchismus zu fixieren, bspw. anhand der Klassifizierung von sechs Tendenzen des Nach-Autonomie-Strebens – wie gut auch immer sie argumentiert und auf ihre Verquickung hingewiesen sein mögen. Es besteht die Gefahr, dass Laien z.B. diese Klassifikation übernehmen und als gesetzt annehmen. Abgesehen davon, dass ich sie nicht vorgenommen hätte, wenn ich dafür nicht gute Gründe sehen würde, stellt sich mehr außerhalb als innerhalb akademischer Betriebe die Frage, inwiefern es nicht dem Charakter des Anarchismus selbst zuwiderläuft, ihn in einer Art *System* zu beschreiben. Um dies zu diskutieren, kann dieses Buch eine Anregung sein.

c2) Neben vermeintlicher Strukturlosigkeit und der angeblichen Gewaltaffinität stellen »*Idealismus*« und »*Voluntarismus*« die häufigsten Vorwürfe an den Anarchismus dar. In ihren oftmals vulgären und naiven Varianten können diese Vorurteile leicht zurückgewiesen werden. Dazu habe ich hoffentlich beitragen können. Aber werden in dieser Arbeit und darüber hinaus mit dem Anarchismus nicht Probleme reproduziert, welche dem frühen Sozialismus anhafteten und gegen die insbesondere Marxist*innen so vehement vorgegangen sind? *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* – um einen grandiosen Buchtitel von Weitling (1839) aufzugreifen – kann keine Grundlage für materialistisches Denken und radikale Gesellschaftsveränderung sein. Diese Einsicht verweist indessen auf die Begrenztheit der wissenschaftlichen Disziplinen, wenn jene als selbstreferenziell und in sich abgeschlossen missverstanden werden. Und: Die hier erfolgte Darstellung ist nicht »utopistisch«. Sie thematisiert begründbare gesellschaftliche Alternativen, deren Umsetzbarkeit und Überzeugungskraft sich nicht an der Klugheit eines Plans, sondern in den Auseinandersetzungen in politisch-sozialen Kräfteverhältnissen zu erweisen hat. Dahingehend braucht es eine Vermittlung und Übersetzung an jene, die sich mit Anarchismus befassen *wollen* bzw. es ohnehin tun. Subjektive Faktoren müssen hinzutreten, damit Menschen, die von den Grundlagen und Folgeerscheinungen struktureller Herrschaftsverhältnissen betroffen sind, den Willen entwickeln, etwas zu verändern, wie auch die Motivation, dies auch zu tun. »Voluntaristisch« – im problematischen Sinne – wäre diese Herangehensweise nur dann, wenn Subjekte ihrerseits von den sie konstituierenden gesellschaftlichen Prozessen abgekoppelt angesehen werden würden. Dies ist zumindest in meiner Ausarbeitung nicht der Fall gewesen, da schon die Autor*innen der Quellentexte in ihren jeweiligen Bezugssystemen bzw. sozialen Verhältnissen gedacht wurden.

c3) Verknüpft mit der Problematik einer systematischen Betrachtung des Anarchismus als auch mit jener »inneren Gespaltenheit des politischen Akteurs« werden mindestens

konservative Zeitgenoss*innen das hier entfaltete Vorhaben als »*ideologisch*« diffamieren und pauschal verwerfen. Das Reizwort »Anarchismus« lädt allzu sehr dazu ein, einer seriösen Beschäftigung mit ihm zu entgehen. Leicht ist dem zu entgegnen, dass gerade jene Akteur*innen, die sich für »unideologisch« halten, entweder die herrschende Ideologie vertreten und/oder ihr auf den Leim gehen. Umgekehrt soll damit keineswegs der Post-Faktizität und Mythenbildung das Wort geredet werden. Eine Diffamierung als »ideologisch« zielt aber eigentlich nicht auf die hier einbezogene ideologische Dimension des Anarchismus ab. Vielmehr stört man sich an der Intention, welche mit dieser Arbeit implizit verfolgt, und an dem Standpunkt. der damit bezogen wird. Doch erst der transparente Umgang mit diesen ermöglicht überhaupt eine offene Debatte über den Gegenstand und verführt dazu, sich eigenständig Wissen zu ihm anzueignen und sich Gedanken zu ihm zu machen. Dies ist alles andere als »ideologisch«, manipulativ oder instrumentell.

Einwände im Bereich der politischen Theorie des Anarchismus werden u.a. hinsichtlich eines unreflektierten Individualismus, der Befürwortung von Dezentralisierung sowie den Verzicht auf formale juristische Sanktionierung erhoben.

d1) Beim ersten Punkt wird angemerkt, dass *radikaler Individualismus mit marktradikalen kapitalistischen Vorstellungen kompatibel* wäre. Dem ist zuzustimmen, wenn man Phänomene wie den sogenannten »Anarcho-Kapitalismus« betrachtet. Zeitungen wie die seit 2009 erscheinende *Business Punk* zeugen von der schamlosen Aneignung individuellen Rebellentums durch Selbstunternehmer*innen. Ulrich Bröckling hat die neoliberale Aneignung individualistischer Bestrebungen nach Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung umfassend theoretisiert (Bröckling 2013, Bröckling 2017). Wenngleich es unzulässig ist, bspw. das Denken Tuckers oder Stirners als dessen Vorläufer zu behaupten, kann festgestellt werden, dass der im Anarchismus entwickelte Individualismus nicht immer so reflektiert verstanden wird, dass seine gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen mitgedacht werden. Dabei habe der

positive

> »den negativen Freiheitsbegriff mit zwei guten Gründen überzeugend kritisiert. Erstens, weil er die sozialen Bedingungen individueller Freiheit verkennt […]. Zweitens, weil er die vom Kapitalismus erzeugten Interessengegensätze mit natürlichen Interessengegensätzen verwechselt. Der negative Freiheitsbegriff ist daher nicht nur falsch, sondern auch ideologisch, er ist selbst Ausdruck und Resultat einer von Ausbeutung und Unterdrückung geprägten Situation, ohne sich diese historische Bedingtheit einzugestehen« (Loick 2017: 116),

schreibt Loick und meint die Lösung in einem »ästhetischen Freiheitsbegriff« zu finden, für welchen der Anarchismus das Potenzial aufweise. Wie schon dargestellt (→ 4.3.4) gelangt er damit aber nicht über das bereits von Bakunin entwickelte Freiheitsverständnis hinaus und reproduziert Vorurteile gegenüber dem Anarchismus, welchen diesen bei näherer Kenntnis verfehlen. Im Kontext dieser Arbeit wird der Individualanarchismus als wichtige Strömung im Anarchismus aufgefasst, was nicht bedeutet, dass ich all seinen Ausprägungen oder Schlussfolgerungen begrüße. Statt anzunehmen, der anarchistische Individualismus befördere kapitalistische Lebens- und Subjektivierungsformen als auch neoliberale Regierungstechnologien, gehe ich umgekehrt davon aus, dass mit ihm die Bedingungen moderner Gesellschaften reflektiert und für anarchistische Bestrebungen umgewendet werden. Inwiefern dies gelingt oder sich dadurch neue Probleme ergeben, kann anhand konkreter Fälle diskutiert werden, übersteigt aber den Rahmen und die Aufgabe dieses Buchs.

d2) Was die *Dezentralisierung* in Verbindung mit der autonomen Selbstorganisation von Kommunen und Kollektiven angeht, wird angenommen, dass diese eine gesellschaftlich sinnvolle Arbeitsteilung erodieren und somit zu ineffizienten Produktions- und Organisationsstrukturen führen würde. Dagegen argumentiert Kropotkin bereits 1901, dass das Gegenteil der Fall sei: Im modernen Fabrikwesen entscheiden

Managerkasten über Angelegenheiten, bei denen sie keine Expertise haben. Ebenso werden die Entscheidungen von Politiker*innen entkoppelt von den Anliegen der Bewohner*innen eines Gebietes getroffen. Gerade die industrielle Massenproduktion führt zur Degenerierung von handwerklichen und landwirtschaftlichen Fähigkeiten der Arbeiter*innen, die daraufhin verkümmern. Auf der Ebene der Weltwirtschaft führt Arbeitsteilung zur (zugewiesenen) Spezialisierung der jeweiligen Länder auf bestimmte Erzeugnisse, wodurch sie im Import wie im Export enorm abhängig von der Weltwirtschaft und ihren unberechenbaren Schwankungen werden – was zu einer fragwürdigen Schutzzollpolitik führt und nicht zuletzt die Kriegsgefahr steigert. Die mit Arbeitsteilung einhergehende Verstädterung und Pauperisierung mindert die Lebensqualität der Bevölkerung, während es zu Preiserhöhungen durch die Ausweitung des Zwischenhandels kommt (Kropotkin 1901: 1-39). Statt der »division of labour« argumentiert er deswegen für eine »integration of labour«, welche es ermögliche, wirtschaftliche Produktionsformen und Austauschbeziehungen anhand der menschlichen Bedürfnisse auszurichten. Dabei sollen dezentralisierte Gemeinwesen zunächst für die spezifischen Bedürfnisse ihrer Bewohner*innen produzieren, während sie zugleich vielfach vernetzt sind (Ebd.: 5). Die Dezentralisierung der Industrie soll dabei in den vielen Bereichen umgesetzt werden, wo sie möglich und sinnvoll erscheint, während sie mit einer »integralen Bildung« zu ergänzen sei, durch welche allen Bewohner*innen industrielle, landwirtschaftliche, handwerkliche und intellektuelle Fähigkeiten vermittelt würden (Ebd.: 6, 184–212). Kropotkins Gegenvorschlag zur zentralisierten kapitalistischen Produktionsweise besteht in sozialistisch organisierten »small industries and industrial villages« (Ebd.: 126–183), die keinen Rückfall in vormoderne Zeiten darstellen. Stattdessen werden ineffiziente Folgeerscheinungen der gegenwärtigen Wirtschaftsstruktur – wie etwa die Heimarbeit – kollektiviert und auch zusammengeführt. Kropotkins Argumentation macht

(für sich genommen) Bestrebungen zur Dezentralisierung weder richtiger noch falscher. Von Interesse ist die darin aufgemachte Perspektive, die z.B. auch Graeber in seiner Kritik an Bürokratien verfolgt (Graeber 2015). Gegenwärtig haben dezentral organisierte, tendenziell sozialistische Produktions- und Austauschweisen mit der Etablierung des Internets und der Ausweitung digitaler Rechnerkapazitäten gute technische Voraussetzungen, um in großem Maßstab umgesetzt zu werden. Im Bereich der offenen und freien Software gibt es dafür hinreichend Erfahrungen. Insbesondere das Konzept der *Commons-based Peer Production,* wie es prominent Yochai Benkler (Benkler 2006, s. Benkler 2011) entwickelte, gibt dafür valide Ansatzpunkte. Darüber hinaus widmet sich z.B. Takis Fotopoulos ökonomischen Fragen des libertären Sozialismus, die er im Wesentlichen durch eine inklusive Basisdemokratie bearbeitet sieht (Fotopoulos 1997). In Hinblick auf die dezentrale Selbstorganisation widmen sich *munizipalistische Bewegungen* diesen Fragen (Barcelona En Comú 2019).

D3) Drittens wird der Kritikpunkt aufgeworfen, dass der im Anarchismus propagierte *Verzicht auf formale juristische Sanktionierung* zu einer Verinnerlichung von moralischem Druck und/oder dessen Ausübung durch Gemeinwesen und Kollektive führen würde. Dass hierbei im Anarchismus Leerstellen bestehen, welche nicht einfach mit einem Verweis auf die Abschaffung repressiver Instanzen gelöst werden können (zumal diese Annahme tatsächlich auf einem naiven Menschenbild beruht), konstatierte bereits Malatesta (2014f). In dieser Arbeit wurde dahingehend die Bedeutung der Entfaltung einer anarchistischen Ethik vorgetragen, welche mit Politik in einer unauflösbaren Spannung steht. Die Weiterentwicklung des ethischen Bereichs und ihre präfigurative Praktizierung in Kollektiven stellt eine unbedingte Voraussetzung für einen libertär-sozialistischen Umgang mit der Ausübung von Gewalt als auch hinsichtlich der Missachtung gemeinsam verhandelter Konsense in Gemeinschaften dar. Bekannte Argumente dahingehend, dass Menschen durch Strafen nicht gebessert werden, dass

gewalttätiges Verhalten zu einem großen Teil durch soziale Ungleichheit und Ausschlüsse entsteht, Delinquenz durch ein Justiz- und Gefängnissysteme in Klassengesellschaften regelrecht produziert wird, Krieg und soziales Elend Menschen verrohen und kapitalistische Konkurrenzbeziehungen sie gegeneinander aufbringen usw. sind stichhaltig (ABCDD 2021). Mit der wahrnehmbaren Abmilderung dieser Faktoren würde sich die Frage nach der Herstellung von »Gerechtigkeit« in Gemeinwesen sicherlich anders stellen lassen. An der grundlegenden Problematik, dass es für die anarchistische Theorie weiterer Entwicklungen in diesem Zusammenhang bedarf, ändert dies jedoch nichts. Gegenwärtig zeigen v.a. drei Konzepte eine Richtung auf, wie dies gelingen kann. So entwarf und propagiert das im Jahr 2000 gegründete radikal-feministische und von People of Color getragen Netzwerk *Incite!* Das Konzept der *community accountability*, um die Verhinderung von Gewaltausübung in Gemeinschaften abseits staatlicher Justiz und Strafe selbst zu organisieren (Incite! 2021). Mit den Ansätzen der *transformative* und *restorative justice* soll eine verändernde Wiederherstellung von Gerechtigkeit ohne staatliches Strafen ermöglicht werden. Für die Gemeinschaften, in welchen diese Konzepte entwickelt wurden, stellen diese keine idealistischen Wunschträume einer besseren Welt, sondern eine Notwendigkeit dar, da in ihnen vielfach die Erfahrung gemacht wurde, dass staatliche Justiz weder die Gewalt gegen von ihr Betroffene auflöst, noch deren strukturelle Ursachen zu beheben im Stande ist (Malzahn 2018, TransformHarm 2020, TJ Berlin 2021). Schließlich verspricht die Wiederbelebung von W.E.B. Du Bois erstmals so benannten *Abolitionismus* hierbei wichtige Weiterentwicklungen (Loick/ Thompson 2022).

Einige *politisch-praktische* Einwände gegen die in dieser Dissertation ausgeführte Argumentation hinterfragen dessen Alleinstellungsmerkmal, die Behandlung von Klassenfragen, die bei einer Umsetzung anarchistischer Vorstellungen erwartbare Reduktion von Wohlstand sowie die Wünschbarkeit einer Synthese verschiedener (anti-)politischer Strömungen.

e1) So wird angenommen, dass bereits im zeitgenössischen *antiautoritären Kommunismus* eine ausgeprägte *Staatskritik* vorhanden sei, weswegen der Anarchismus im Grunde genommen obsolet wäre. Die Adaption anarchistischer Stile, Praktiken und theoretischer Überlegungen durch sich als Bewegungslinke oder Kommunist*innen bezeichnende Aktivist*innen und Autor*innen scheint jedenfalls in diese Richtung zu weisen. Dagegen ist erstens einzuwenden, dass es in zahlreichen Ländern kaum dezidiert antiautoritäre kommunistischen Strömungen gibt. Das Label des Anarchismus eröffnet somit bspw. in osteuropäischen und asiatischen Ländern eine sozialistische Alternative zu klassisch-kommunistischen Projekten. Zweitens gibt es anarchistische Gruppierungen und Personen, die ein Interesse an einer eigenständigen Theoriebildung haben. Drittens bietet das anarchistische Denken, wie es in dieser Arbeit umfangreich dargestellt wurde, spezifische Perspektiven, welche bei sich primär als kommunistisch verstehende Gruppierungen zu kurz kommen. Dies betrifft z.B. die Ansichten über sozial-revolutionäre Gesellschaftstransformation.

e2) *Klassenfragen* wurden in dieser Arbeit wenig behandelt. Über phrasenhafte Formulierungen hinaus sind Überlegungen anzustellen, wie die Eigentumsordnung verändert werden kann. Wenngleich dies nicht der Fokus dieser Arbeit war und auch wenn davon ausgegangen wird, dass verschiedene Herrschaftsverhältnisse gleichermaßen relevant und miteinander verknüpft sind, wird eine politische Theorie des Anarchismus (für sich genommen) nichts an der Eigentumsverteilung und den gesellschaftlichen Klassenverhältnissen ändern. Aber ohne die Herausarbeitung einer spezifischen Perspektive auf sie, wird dies ebenfalls kaum möglich sein. Im Rahmen der Möglichkeiten ist zumindest die hier vorgenommene Positionierung relevant.

e3) Wenn weitergedacht wird, kommt rasch die Frage auf, ob eine hypothetische Umsetzung anarchistischer Vorstellungen – bei der Auflösung der Vorurteile über sie – tatsächlich von einem größeren Teil der Bevölkerung im europäischen Kontext

der Gegenwartsgesellschaft *befürwortet* werden würde. Diese Frage muss klar verneint werden. Es wird bei einer Minderheit bleiben, welche sich für ein libertär-sozialistisches Projekt gewinnen lässt – selbst, wenn diese größer, radikaler, organisierter und entschlossener werden würde. Dies liegt nicht allein an den maximalistischen Bestrebungen, welche anarchistische Rhetoriken enthalten, sondern auch an der Qualität derselben. Damit ist gemeint, dass eine Gesellschaftstransformation nach anarchistischen Vorstellungen – zumindest, wenn sie naiv im Rahmen eines nationalstaatlich bestimmten Landes gedacht wird – zwangsläufig zu Kapitalflucht und damit zu einer *Verminderung des verfügbaren Reichtums* führen wird. Darüber hinaus ist die gebotene Mitwirkung vieler Menschen an der gesellschaftlichen Selbstorganisation, der Selbstverwaltung von Produktionsstätten und sonstigen Einrichtungen ungewohnt und wird als anstrengend empfunden werden. Zweifellos wird eine libertär-sozialistische Gesellschaftsform im 21. Jahrhundert keinen derartigen Überfluss für Mittelschichten gewährleisten wie die bestehende staatlich-kapitalistische Gesellschaftsform – zumal, wenn sie in ökologischer Hinsicht konvivial ausgerichtet ist und Reproduktionstätigkeiten angemessen würdigt. Für alle Gesellschaftsmitglieder der westlichen Länder würde die Verfügung über Privateigentum spürbar reduziert werden. Die Attraktivität solcher Konsequenzen kann nicht damit kompensiert werden, dass die Lebensqualität steigen würde, wenn die Grundbedürfnisse aller Menschen bedingungslos befriedigt werden und der gesellschaftlich produzierte Reichtum weitgehend vergesellschaftet werden würde. Mit anderen Worten: Die Konsum- und Unterhaltungsmöglichkeiten, welche in der Gegenwartsgesellschaft (noch) den mittleren Klassen in europäischen Ländern zur Verfügung stehen, lassen sich im libertären Sozialismus nicht in der gleichen Form aufrechterhalten. Möglicherweise würde dies von mehr Menschen als zunächst angenommen als Befreiung empfunden werden, wenn etwa im selben Zuge die gesellschaftlich

notwendige Arbeitszeit pro Person auf maximal 20 Wochenstunden reduziert wird und für soziale und materielle Absicherung gesorgt ist. Ein Versprechen auf gleichbleibenden Ressourcenverschleiß und der Aufrechterhaltung der *imperialen Lebensweise* (Brand/Wissen 2017) wird es jedenfalls nicht geben. Es ist geboten und sinnvoll, mit dieser Einsicht offen umzugehen. Wer dabei was zu verlieren oder auch zu gewinnen hat, ist dabei eine offene Frage. Wichtige Beiträge finden sich dahingehend in der Postwachstumsbewegung (Schmelzer/ Vetter 2021), welche u.a. Inspiration in dem 2008 in der ecuadorianischen Verfassung verankerten Konzept des *sumak kawsay/buen vivir* – eines umfassend guten Lebens – findet.

Schließlich werden noch Einwände auf *politisch-strategischer Ebene* gegen die anarchistische Synthese erhoben: Ist sie überhaupt erstrebenswert und möglich? Ist das komplexe Denken in Paradoxien und Spannungsfeldern nicht unvermittelbar und im Grunde genommen für kämpfende Akteur*innen unbrauchbar? Und: Was kann mit der Theoretisierung von Vielfalt, Komplexität und Pluralität überhaupt angefangen werden?

f1) Eingewandt werden kann, dass es sich bei der Verbindung von sozialen Kämpfen, unterschiedlichen sozialen Gruppen und (anti-)politischen Strömungen um ein *bloßes Wunschdenken* handeln würde. Wer die erbitterten Grabenkämpfe in linksradikalen Szenen erlebt hat, an der Verständigung und Vergeschwisterung mit oft nahestehenden Menschen gescheitert ist und weiß, dass eine Verbindung von Kampf- und Themenfeldern nicht zulasten der erforderlichen Expertise und Konzentration auf diese gehen darf, der werden zurecht Zweifel an der hier entfalteten Perspektive aufkommen. Dies gilt, selbst wenn ernstgenommen wird, dass es mit der anarchistischen Synthese keineswegs um eine Vereinheitlichung und Harmonisierung von unterschiedlichen Strömungen, Gruppen und Projekten geht. Ein Antwortversuch darauf beginnt bei der Umkehrung der Fragestellung: Wie soll eine radikale, umfassende und anhaltende emanzipatorische Gesellschaftstransformation möglich werden *ohne*, dass die

entsprechenden Verbindungen aufgefunden, hergestellt und gepflegt werden? Anhand der jüngst aufgekommenen Überlegungen zum Solidaritätsbegriff entstanden wertvolle Beiträge um in diesem Zusammenhang Weiterentwicklungen zu inspirieren. So wollen Lea Susemichel und Jens Kastner in dem von ihnen herausgegebenen Sammelband zu *unbedingter Solidarität* zeigen, dass

> »Kämpfe und Konflikte innerhalb solidarischer Allianzen nicht das Scheitern von Solidarität bedeuten. Ganz im Gegenteil: Nicht selten sind diese Kämpfe erst die Bedingung der Möglichkeit von Solidarität. Denn um Solidarität muss gerungen werden, sie konstituiert sich zumeist konfliktiv. Erst in diesem Prozess formiert sich auch das solidarische Kollektiv das sich nicht zwangsläufig aufgrund geteilter Erfahrung (oder gar einer wie auch immer gearteten ›Wesensverbindung‹) herausbildet.
>
> Unbedingte Solidarität beruht also auf Differenzen (und nicht auf Gleichheit), sie bedarf der Konflikte (und nicht der Konformität), sie hat mit Gefühlen zu tun (und nicht nur mit rationalen Entscheidungen). Unbedingte Solidarität ist eine ›Kampfsolidarität‹, nicht nur im Sinne einer ›solidarity against‹, die sich nach außen geschlossen gegen Unmenschlichkeit und Ungleichheit richtet, sondern die auch innerhalb der eigenen Reihen für mehr Gerechtigkeit kämpft, wo nötig. Unbedingte Solidarität ist ein reziproker Prozess des Aufbaus neuer Beziehungen, eine solidarische Praxis, die zugleich institutionalisierte Formen annehmen kann (und sollte), um gesellschaftliche Bedingungen zu schaffen, die Solidarität zu verstetigen« (Susemichel/Kastner 2021: 14).

Wenn unbedingte Solidarität auf Differenzen beruht, bedeutet dies für die beiden Autor*innen weiter,

> »dass es gerade keinen gemeinsamen Erfahrungshorizont gibt und das Trennendes überwunden werden kann. Unbedingte Solidarität besteht nicht in der Parteinahme für meinesgleichen, sondern darin, mit Menschen in solidarische Beziehungen zu treten, mit denen man gerade nicht die Fabrik und das Milieu, die sexuelle Orientierung, das Geschlecht oder die ethnische Zuschreibung teilt. […] Endlos und kontingent – das macht Solidarität zu einer ständig aufs Neue zu erkämpfenden Beziehung zwischen Menschen, die vor allem praktisch zu verwirklichen ist und deren Institutionalisierungen

immer neu zu verhandeln sind« (Ebd.: 15).

Zweitens verstehen sie unter Unbedingtheit von Solidarität, dass diese kein Tauschgeschäft dargestellt, mit welchem Gegenleistungen erwartet und dass mit ihr keine Abwägungen von Kosten und Nutzen, Rechten und Pflichten vorgenommen werden können. Drittens spinnen sie das *Unbedingte* – in der von Diane Elam aufgegriffenen Formulierung – rhetorisch so weiter, dass sie Solidarität für dringend notwendig halten, um heute ein links-emanzipatorisches Projekt zu formulieren (Ebd.). Diesen Ansichten ist nichts hinzuzufügen, da sie mit der hier ausgearbeiteten Herangehensweise geteilt werden.

f2) Dennoch kann gefragt werden, ob die hier entfaltete Perspektive überhaupt *vermittelbar* ist. Denn zweifellos setzt ein Denken in Paradoxien und Spannungsfeldern bestimmte Privilegien voraus. Dies betrifft mindestens die Zeit, Themen in ihrer Komplexität und der Verwobenheit ihrer Aspekte zu durchdenken. Dafür ist dieses Buch insgesamt ein Ausdruck. Es betrifft aber auch eine (intellektuelle) Distanz, die es erst ermöglicht, nicht einseitig Position beziehen *zu müssen*. Hinsichtlich letzterem ließe sich erneut der Kleinbürger-Vorwurf anbringen. Das vehemente Streben nach Vielfalt, Offenheit und Differenz mag insofern gerade als Ausbruchsversuch aus engstirnigen Lebenswelten und begrenzten Horizonten erscheinen – und deswegen in seinem Einerseits-Andererseits krampfhaft anmuten. Jene, die »real« unterdrückt und ausgebeutet werden, die »wirklich« leiden und »tatsächlich« ausgegrenzt werden, könnten es sich schlichtweg nicht leisten Ambivalenzen auszuhalten – so der Einwand. Merkwürdig an ihm mutet allerdings an, dass damit wiederum *für* Betroffene von Ausbeutung, Unterdrückung und Entfremdung gesprochen wird statt *mit ihnen* oder *ihnen Raum gebend*. Sind es nicht vielmehr gerade die Träger*innen eines bürgerlich-liberalen Toleranzverständnis, die fortwährend erahnen, dass ihre Toleranz an Grenzen gelangen, versiegen und in Aggressionen umschlagen könnte? Scheuen nicht jene konstruktiven Streit und fortwährende Aushandlungsprozesse,

welche Angst vor der Rückkehr der Gewalt haben, welche die Ausschlüsse hervorrufen, die sie als Teil einer staatlich-kapitalistischen, patriarchalen, Grenzen ziehenden und Natur zerstörenden Gesellschaftsform mitproduzieren? Die stärkste Reduktion von Mehrdeutigkeiten und Vielfalt geschieht immer noch durch jene, welche Anderen ihre eindimensionalen Weltsichten aufzwingen, um ihre Privilegien zu schützen und Andere in Abhängigkeit zu halten. Neben den nachweisbaren psychischen Faktoren, die den Umgang mit Ambivalenzen bedingen, handelt es sich ebenso – um auf Bauer zurück zu kommen – um eine kulturelle wie um eine sozial-strukturelle Frage. In einem libertären Sozialismus werden diese Ebenen miteinander verbunden.

f3) Damit zum letzten Einwand: In dieser Arbeit wurde dargestellt, dass moderne Gesellschaften komplex sind, dass der Anarchismus pluralistisch ist und eine libertär-sozialistische Gesellschaftsform vielfältig sein soll. Schön und gut, doch: *so what*? Was nutzen diese Erkenntnisse letztendlich über die ausgiebige mehr oder weniger schöngeistige, intellektuelle Selbstbeschäftigung hinaus? Zunächst geht es darum zu verstehen, woher der Anarchismus kommt, wie er beschaffen und was mit ihm möglich ist. Denn darüber bestehen viele Vorurteile. Doch auch unter jenen, die sich gegenwärtig als Anarchist*innen bezeichnen sind die Kenntnisse seiner politisch-theoretischen Grundlagen bedauerlicherweise häufig nur gering ausgeprägt. Deswegen braucht es die Verbreitung, Vertiefung und Weiterentwicklung anarchistischer Theorie. Wenn ich mit der bis hier durchgehaltenen Argumentation nicht überzeugen konnte, wird mir dies auch auf den letzten Seiten nicht mehr gelingen. Daher scheint es mir naheliegend zu sein, hinsichtlich der Frage nach dem Sinn des ganzen Vorhabens einen Quellentext für sich sprechen zu lassen. In einem Auszug aus Malatestas Schrift *Anarchie* heißt es:

> »Im Grunde genommen kann ein Programm, das die Grundlagen der Gesellschaft berührt, nichts anderes tun, als daß es eine Methode andeutet. Und es ist hauptsächlich die Methode, die den Unterschied zwischen den Parteien ausmacht und ihre […]

> [Bedeutung] in der menschlichen Geschichte bestimmt. Abgesehen von der Methode, behaupten alle Parteien, daß sie das Glück der Menschheit anstreben – und viele wollen dies sogar aufrichtig; aber jede meint, dies auf einem anderen Wege zu erreichen und organisiert ihre Bestrebungen in einer bestimmten Richtung. Also müssen wir den Anarchismus – die Herrschaftslosigkeit – auch vor allem als eine Methode betrachten. […] [Im Unterschied zu den Staatssozialist*innen und den Liberalen bieten] [d]ie Anarchisten […] eine neue Art der Lösung dar: Die freie Initiative, die freie Betätigung nach eigenen […] [vernünftigen Erwägungen] und die freie Vereinbarung Aller zu gemeinsamen Angelegenheiten. […]
>
> Wenn man die Sache so betrachtet, so sieht man, daß alle Schwierigkeiten, die man als Einwendungen vorbringt, um die anarchistische Idee zu bekämpfen, im Gegenteil nur ein Argument zu Gunsten des Anarchismus sind. Denn nur auf dem Wege des Anarchismus, nämlich auf dem Wege der zwanglosen Erfahrung, der erprobten Anpassung an das Wissen, die Bedürfnisse, die Gefühle Aller lassen sich diese Fragen lösen« (Malatesta 1907, vgl. Malatesta 1907/2014: 141ff.).

6.3.3 Konsequenzen (nicht nur) für die politische Theorie des Anarchismus

In diesem Buch habe ich deutlich gemacht, dass es eine politische Theorie des Anarchismus gibt und geben kann. Dazu habe ich viele Ansatzpunkte entwickelt und Themen behandelt, durch welche einige ihrer spezifischen Merkmale und Kriterien herausgearbeitet werden können. Dies ist nicht selbsterklärend, da sowohl Anhänger*innen anderer Strömungen im sozialistischen Spektrum als auch Verfechter*innen anderer theoretischer Ansätze Anarchist*innen häufig absprechen, überhaupt eine politische Theorie zu besitzen oder hervorbringen zu können. Die methodologischen Herausforderungen, um eine politische Theorie des Anarchismus erarbeiten zu können, wurden dabei im zweiten Kapitel umrissen. Ihre größten Kritiker*innen stammen allerdings nicht aus konkurrierenden sozialistischen

Strömungen, sondern aus dem Anarchismus selbst. Wie in Freikirchen üblich weisen diese zurecht auf die (wenn auch nur in kleinsten Ansätzen bestehende) Gefahr einer Akademisierung des Anarchismus und somit seiner Entradikalisierung in der Herrschaftsinstitution Universität hin. So bleibe auch ich selbst der Ansicht, dass staatlich oder privatwirtschaftlich organisierte akademische Kontexte aus strukturellen Gründen keineswegs bevorzugte Orte und Rahmen anarchistischer Theorieentwicklung und -verbreitung sein können. Was sie in begrenztem Maß bieten *können*, sind Zugänge zu Wissen, Räumen und Ressourcen. Als Orte der potenziellen Begegnung von Menschen, die sich mit anarchistischem Denken und Handeln identifizieren und mit ihm sympathisieren, wie auch als Experimentierfelder für gesellschaftlich marginalisierte Gruppierungen, können sie genutzt werden. Darüber hinaus gilt es, den Blick auf *experimentelle Zwischenräume* zu werfen, in welchen anarchistische Theorie entwickelt und vermittelt wird, und sie zu erschließen. Dabei versteht sich von selbst, dass solche Räume mit emanzipatorischen sozialen Bewegungen in Wechselwirkung stehen und sich als Teil von ihnen begreifen müssen, um ihrem Anspruch gerecht werden zu können.

Mit dem postanarchistischen Denken in Paradoxien und Spannungsfeldern habe ich *einen* theoretischen Ansatz genutzt, mit welchem sich anarchistisches Denken beschreiben und plausibilisieren lässt. Dieser weist Möglichkeiten und Grenzen auf, welche es weiter auszuloten und weiter zu entwickeln gilt. Über diese spezifische Herangehensweise hinaus wurde deutlich, dass weit vor der Entwicklung poststrukturalistischen Denkens im Anarchismus theoretische Figuren hervorgebracht wurden, welche zutreffend als paradox bezeichnet bzw. mit dem hier entfalteten Ansatz so interpretiert werden können. Paradoxien sind im *antinomischen System* Proudhons (auf welchen das paradoxale anarchistische Denken nicht insgesamt zurückgeführt werden kann!) und im *Streben nach Autonomie* in-gegen-und-jenseits von Herrschaftsverhältnissen und -strukturen vorhanden. Sie finden sich in anhaltenden inner-anarchistischen Kontroversen, z.B. über das Spannungsfeld von

Individualismus und Kollektivismus und *die gemeinschaftliche Individualität*, im begrifflich weiterhin offen gehaltenen Transformationskonzept der *sozialen Revolution* oder in den Überlegungen zu *Zwischenräumen*. Als paradox interpretiert werden können die theoretischen Figuren der *direkten Aktion*, *konkreten Utopie*, *präfigurativen Handelns*, die Zeitlichkeitsform der *prophetischen Eschatologie,* anhaltende Bestrebungen, *Mittel und Ziele in eine adäquate Relation* zu bringen, sowie die Rolle von Anarchist*innen als *convoyer-garde*. Schließlich ist die Frage paradox, wie sich unter Bedingungen von Herrschaft – immanent, mit transzendierendem Überschuss – geordnete Anarchie realisieren lässt, also in welchem Verhältnis Kosmos und Chaos stehen. Daraus ergibt sich das Spannungsfeld zwischen libertär-sozialistischer Gesellschaftsform und Anarchie als herrschaftskritische Infragestellung jeglicher gesellschaftlichen Ordnung. Durch all diese hier berührten Aspekte wird deutlich, dass anarchistisches Denken sinnvollerweise als paradox beschrieben werden kann. In diesem Zusammenhang ist auch anzuregen, dass sich anarchistische Akteur*innen der Begriffe *Anti-Politik* oder *(Anti-)Politik* bedienen, um ihre eigenen Positionen zu verdeutlichen.

Darüber hinaus wurde argumentiert, dass die paradoxe Denkweise adäquat sein kann, um unter den gegenwärtigen gesellschaftlich-historischen Bedingungen einer komplexen Gesellschaftsform Wege aufzuzeigen, wie emanzipatorische Veränderungen erreicht werden können. Hierbei handelt es sich nicht lediglich um eine Reflexion gesellschaftlicher Widersprüche, sondern um den Versuch, diese zu transformieren. Dennoch muss jede Bewegung, mit der danach gestrebt wird, die durch Herrschaft geprägten Bedingungen in ihrer spezifischen Ausformung aufzuheben, diese notwendigerweise *auch* reflektieren. Dies führt keineswegs zwangsläufig zur unterstellten sogenannten »postmodernen Beliebigkeit«, sondern kann vielmehr im Gegenteil dazu beitragen, auf undogmatische Weise Positionierungen vorzunehmen. Die anarchistischen Vorstellungen,

Organisationsprinzipien, ethischen Werte, theoretischen Konzepte und Kriterien für sozial-revolutionäre Orientierungen sind in diesem Sinne kontinuierlich neu zu ergründen.

Mit Sicherheit wurde das anarchistische Politikverständnis in dieser Arbeit nicht abschließend untersucht. Der entwickelte Rahmen, um es zu erfassen, die Anordnung der Argumente, die Form der Darstellung und die daraus abgeleiteten Schlussfolgerungen sind zu diskutieren, zu kritisieren und zu erweitern. Zudem ist der Erkenntnisgewinn dieser Theorie durch eine immanente Betrachtung anarchistischen Denkens, die Involviertheit des Autors und v.a. auch durch den Fokus auf anarchistische Quellentexte notwendigerweise eingeschränkt. Wenngleich es also anmaßend wäre zu behaupten, dass in dieser Arbeit *der anarchistische Politikbegriff schlechthin* untersucht und dargestellt wurde, gibt es aus verschiedenen Gründen keine derart umfassende Theoretisierung dieses Gegenstands. Newmans theoretische Figur des unauflösbaren Spannungsfeldes zwischen Politik und Anti-Politik, aus welchem eine undefinierte Politik der Autonomie hervorgehe, hat sich als Rahmen erwiesen, in welchem das Verständnis von Politik im Anarchismus zutreffend begriffen werden kann. Allerdings ist jener bei ihm verkürzt, für emanzipatorische soziale Bewegungen in seiner selbstreferenziellen, akademisierten Form irrelevant und nicht weiter mit Inhalten gefüllt. Dies ist problematisch, weil Anarchismus in seiner ganzen Verworrenheit, scheinbaren Widersprüchlichkeit, Fluidität und Komplexität etwas Bestimmtes und Bestimmbares ist. Durch das umfangreiche Quellenstudium, welches in dieser Arbeit betrieben wurde, wurden zugleich einige der Grundlagen und Kriterien hervorgeholt und betrachtet, welche eine *anarchistische Politik der Autonomie* aufweisen müsste. Aus naheliegenden Gründen gilt es diese nicht abschließend zu fixieren. Der Charakter des Anarchismus würde damit verkannt werden. In Hinblick auf spezifische Kontexte, soziale Kämpfe und experimentelle Ansätze zur Verwirklichung von gesellschaftlichen Alternativen, können gleichwohl die Grundlagen der politischen Theorie des Anarchismus als

Interpretationsangebote und Vorschläge benannt werden.

Eine anarchistische *Politik der Autonomie* müsste im Kontext der vorliegenden Arbeit beinhalten:

a)
Eine grundsätzliche Kritik an Politik als dem Staat zugeordnete Sphäre und Logik. Diese ist der (institutionalisierte) Antagonismus zwischen Regierenden und Regierten, verbunden mit Autoritarismus, Hierarchisierung und Zentralisierung diverser gesellschaftlicher Bereiche und Funktionen

b)
Eine Skepsis gegenüber dem Politischen, insofern es oftmals beinhaltet, Staatlichkeit (als politisches Herrschaftsverhältnis) in alle weiteren gesellschaftlichen Sphären zu übertragen; eine Skepsis gegenüber der Zivilgesellschaft

c)
Die Thematisierung anti-politischer Bezugspunkte, wie in den Individuen, im Sozialen, in der Gesellschaft, der Ökonomie und in der Gemeinschaft

d)
Die kollektive Verhandlung über eine materialistische, holistische sozialistische Ethik und ihre Praktizierung; ein entsprechendes Menschenbild

e)
Den Verweis auf eine libertär-sozialistische Gesellschaftsalternative als konkrete Utopie, geteilte Vision und Inspirationsquelle

f)
Die Bezugnahme und Anwendung (anti-)politischer Strategien und Praktiken, z.B. aus dem anarchistischen Individualismus, Mutualismus, Kommunismus, Insurrektionalismus, Syndikalismus und Kommunitarismus

g)
Die Formulierung der Umrisse einer partizipativ und kollektiv erarbeiteten, offen gehaltenen libertär-

sozialistischen Programmatik
h)
Die transparente Gestaltung und freiwillige Annahme einer egalitären, libertären und solidarischen Ideologie im Sinne einer Weltanschauung zur Bewusstseinsbildung
i)
Ansatzpunkte und Anknüpfungspunkte für Organisationen nach den Prinzipien von Autonomie, Dezentralität, Freiwilligkeit, Föderation und Horizontalität
j)
Eine sozial-revolutionäre Orientierung, d.h. das Bestreben, verschiedene soziale Kämpfe und Tradition, soziale Gruppen und Klassen, (anti-)politische Akteur*innen und vielfach von Herrschaft Betroffene in einen kontinuierlichen und transformierenden Austausch zu bringen
k)
(Anti-)politisches Denken und Handeln in gesellschaftlichen Widersprüchen
l)
Politik in ihrer Funktion zur Verhinderung der Verselbstzweckung anti-politischer Praktiken, Stile, Organisationen etc. zu begreifen und anzuwenden

Schließlich wurde die inhärente Pluralität des Anarchismus umfassend thematisiert – und für sie plädiert. Der Anarchismus umfasst offensichtlich eine Vielzahl an Strömungen, Gruppierungen, Ansätzen, Praktiken und Themenfeldern, die nicht auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können und sollen. Sich dieser Pluralität, Heterogenität und scheinbaren Widersprüchlichkeit anzunähern, ist auf den ersten Blick verwirrend. Die anarchistische Pluralität irritiert auch nach einer eingängigen Beschäftigung mit ihr, weil das diffuse Ganze, welches hierbei unterstellt wird, äußerst vielgestaltig ist. Und dies überrascht auch nicht, wenn es Produkt einer komplexen und vielfältigen Gesellschaftsform ist, die – transformiert – auch das erklärte Ziel anarchistischer

Bestrebungen ist. In mancher Hinsicht mag eine libertär-sozialistische Gesellschaftsform tatsächlich *einfacher* (weil unmittelbarer), *langweiliger* (weil entschleunigter), *karger* (weil – bei minimierter notwendiger Arbeitsleistung und reduzierter ökologischer Zerstörung – auf die Erfüllung der Bedürfnisse aller abzielend) und auch *anstrengender* (weil auf kontinuierliche Beteiligung und Aushandlung aller Beteiligten beruhend) sein. Doch auch in der Heterogenität dieser multiplen, verstreuten Netzwerke wird es zahlreiche Konflikte geben. Der Unterschied zur bestehenden Gesellschaftsformation liegt darin, dass sie anders vermittelt werden. Wahrscheinlich wird damit eine *andere Vielfalt* zugelassen und realisiert, als sie unter Bedingungen von Staatsbürgerschaft, kapitalistischen Verwertungserfordernissen und Warenwahnsinn, landwirtschaftlichen Monokulturen, pseudo-individueller Massengesellschaft, kulturindustrieller Vereinheitlichung, übernommenen »Meinungen« und der Fetischisierung von Authentizität vorstellbar erscheint.

In diesem Sinne stellt die Theoretisierung von anarchistischer Anti-Politik in diesem Buch einen Ansatzpunkt und einen Zwischenschritt dar, um auf die prinzipielle Möglichkeit einer radikalen und umfassenden Transformation hin zu einer als erstrebenswert erachteten libertär-sozialistischen Gesellschaftsform zu verweisen. Dass mit der vorliegenden Untersuchung weder *Politik* oder *Anti-Politik* noch *Politik der Autonomie* abschließend definiert werden konnten, liegt dem weiten Interpretationsspielraum, den diese Begriffe zulassen, und ihrer eminenten Umkämpftheit selbst zugrunde – was vermutlich auch so bleiben wird. Selbstredend wird auch mit Kenntnis der von mir herausgearbeiteten Theorie die Verwendung des Wortes »Politik« in anarchistischen Zusammenhängen weiterhin kontextabhängig bleiben. Insbesondere in Hinblick auf Tendenzen der Entpolitisierung und Entradikalisierung, sprich, der Einhegung und Vereinnahmung von emanzipatorischen sozialen Bewegungen und Szenen, Praktiken und Narrationen, wird vermutlich auch künftig eingefordert und versucht, diese zu *politisieren*. Des

Weiteren lohnt es sich, Kritik an »linker Politik« zu üben und darüber hinaus die Frage aufzuwerfen, ob »alles politisch« ist und sein sollte – oder ob nicht wesentlich adäquatere Bezeichnungen dafür gefunden werden können, was emanzipatorische Akteur*innen in Abgrenzung zu politischen Logiken, Handlungsweisen und Organisationen tun und tun können. Mit diesen Vorstellungen im Hintergrund ist der Anarchismus nicht als *apolitisch* oder *unpolitisch*, sondern eben als *(anti-)politisch* zu bezeichnen.

Damit gelange ich zum letzten Paradox dieses Buchs: Weil hinter der Herausarbeitung einer anti-politischen Perspektive als Bedingung für die Gewinnung einer *autonomen Politik* auch ein Appell zur *Politisierung* »alternativer« Praktiken, Lebensstile, Orte, sozialer Gruppen etc. steht, wurde hier *keine post-politische* Perspektive vertreten und ebenso wenig allein auf *Mikropolitik* gesetzt (wenngleich Ansätze zur Graswurzeltransformation weiterhin von Anarchist*innen bevorzugt werden). Stattdessen habe ich anti-politischen Tendenzen und Denkfiguren einen tiefgehenden Sinn nachgewiesen, der oftmals wenig begriffen wird, weil er mit herkömmlichen – auch linken – Politikverständnissen kaum erfasst werden kann. Rosanvallon erarbeitet ein komplexeres Verständnis von Politik, scheut aber die Einsicht, dass sich die von ihm dargestellte *Gegen-Demokratie* außerhalb des republikanischen, kapitalistischen Staates recht schnell auch *gegen* diesen wenden und dabei auf Formen der *Selbstorganisation* zurückgreifen kann (Rosanvallon 2018). An diesem Punkt können Anarchist*innen ansetzen: Mit ihnen assoziierte oder mit ihnen sympathisierende Gruppierungen und Flügel in emanzipatorischen sozialen Bewegungen sollen sich der Politik widmen. Sie sollen sich *auch* politisch verstehen, sich politisch organisieren und politische Kämpfe führen. Denn wie herausgearbeitet wurde, scheint dies unumgänglich, damit anti-politische Tendenzen nicht zur Verselbstzweckung anarchistischer Praktiken führen. Politisches Denken und Handeln ist mit einem anarchistischen Anspruch erforderlich, wenn verstanden wird, dass Ziele und Mittel in einer herrschaftsförmigen Gesellschaft *fortwährend* zu

vermitteln sind, um den Bedingungen der Herrschaft zu entfliehen, sie zu untergraben, aber sie darüber hinaus auch auflösen zu können. Einen »Politizismus« (Creydt 2019) wie er zuletzt zu Beginn des Jahres 2024 bei der demokratischen Mobilisierung gegen die AfD zu beobachten war, gilt es zu vermeiden, ohne deswegen die Eigendynamik der politischen Sphäre und die Eigenlogik des Staates abzustreiten. Denn:

Erstens stößt das Handeln auf dem politischen Terrain für Herrschaftsfeind*innen auf deutliche Grenzen und produziert Illusionen über seine Bedeutung und die Spielräume auf ihm. Wer glaubt, hauptsächlich oder vorrangig auf dem politischen Feld sozial-revolutionär agieren zu können, irrt sich und ergibt sich der *politischen Illusion* (welche ihrerseits Bestandteil von politischer Herrschaftsideologie ist). Dies gilt im Übrigen nicht nur für die parlamentarische, sondern ebenso für die außerparlamentarische Politik. So bezwecken bspw. Demonstrationen für libertär-sozialistische Anliegen die Begegnung und Identifikation ähnlich-Gesinnter, die Herausbildung eines pluralistischen Subjekts, Bewusstseinsbildung, Konfrontation und die Aneignung des öffentlichen Raumes. Am wenigsten liegt ihre Wirkung aber darin, was naiverweise als ihre Absicht angenommen wird: Dass allein aufgrund der Versammlung Druck ausgeübt wird, um bestimmte politische Forderungen durchzusetzen.

Zweitens gibt es vieles andere, was nicht-politisch und teilweise anti-politisch ist – und ebenso zur Gesellschaftstransformation und v.a. zur Emanzipation unterschiedlicher sozialer Gruppen beitragen kann. Ausgiebig wurde von Individuen, Sozialem, Gesellschaft, Ökonomie und Gemeinschaft als anti-politischen Bezugspunkte gesprochen. Sie könnten ebenso tiefgehender auf ihre Ausprägung im Spannungsfeld der (Anti-)Politik untersucht werden, wie die zahlreichen Versuche von Anarchist*innen, *neuartige, alternative Praktiken hervorzubringen* (Sabotage, Hacktivismus, queeren von Geschlechtsidentität) und *allgemein verbreiteten alltagsweltlichen Praktiken Bedeutung für das sozial-revolutionäre Projekt zukommen zu lassen* (Küchen für alle, Konzerte und Partys,

Nachbarschaftstreffpunkte).

Drittens bleibt das politische Handeln – wie es hier begriffen wurde – immer eine Gefahr und erzeugt fundamentale Widersprüche für den libertären Sozialismus. Politik bleibt die Verhandlung von divergierenden Interessen, deren Beteiligte über enorm ungleiche Machtressourcen verfügen. Der durch Politik erzeugte Konsens ist immer von hegemonialen Bedingungen geprägt, schließt einige soziale Gruppen von vorneherein aus und wird in letzter Instanz gewaltsam durchgesetzt. Politik erhält den Rahmen der politischen Herrschaft aufrecht, indem durch sie Staatlichkeit als autoritäres, hierarchisches, zentralisierendes gesellschaftliches Verhältnis in alle gesellschaftlichen Bereiche übertragen wird. Daran ändern auch sozialistische Träumereien und die systematische Verkennung – die Über- *und* Unterschätzung – der eigenen gesellschaftlichen Bedeutung nichts. Paradoxie hin, Paradoxie her – Politik der Autonomie ist ein hochgradig widersprüchliches, enorm schwieriges, durchaus gefährliches und v.a. äußerst unbequemes Unterfangen, dass es sich zweimal zu überlegen gilt anzufangen. Die wenigen, welche diesen Anfang wagen, haben aber die Chance, dem Zauber des *qualitativ Anderen* im Ausbrechen und Aufbrechen zu begegnen.

Deswegen begannen diese Überlegungen – so kann abschließend festgestellt und offengelegt werden – als Anti-Reflex aus einer Underdog-Position heraus. Die Aufstellung des Gegenbegriffs *Anti-Politik* als prinzipielle Infragestellung dessen, was im diffusen Alltagsverstand unter Politik verstanden oder von verschiedenen Akteur*innen definitorisch als solche fixiert wird, stellt einen archetypischen anarchistischen Streich dar. Es handelt sich um die trotzige Umkehrung von als selbstverständlich angenommenen und behaupteten Meinungen darüber, wie die Dinge nun einmal wären. Diese Skepsis geht aus der Rebellion, aus einem affektiven »Nein!« hervor. Mit dieser Verneinung wird die Paradoxität der – vom menschlichen Verstand stets nur bruchstückhaft erfassbaren – Realität scheinbar hervorgerufen, tatsächlich aber ans Licht gezogen. Das utopische Element im Anarchismus ist insofern

nicht als »unrealistisch«, sondern als (sur-)realistisch zu verstehen, wie auch Politik durch ihm treffend mit einem (ultra-)realistischen Ansatz begriffen werden kann. Deswegen entspricht dem *Wider* ebenso ein *Für*, dass seine Bezugspunkte im Verworfenen, Ausgegrenzten, Verdrängten und Erniedrigten sucht und gegen die Herrschaftsordnung aufbegehrt, welche diese Ausschlüsse und Trennungen produziert. In der Verwendung des Wortes *Protest* kommt diese verschlungene Doppelbedeutung zum Ausdruck. Darin enthalten ist der letztlich unbegründbare Vertrauensvorschuss in den Willen und in die Fähigkeit von Menschen, die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen sie leben, – trotz allem – anders, besser, vernünftiger, menschlicher einrichten zu können.

1
Ab 2014 wurden in den Geheimdienst-Operationen »Piñata« und »Pandora« in Spanien über 55 Personen, die als Anarchist*innen gelten, in 30 Hausdurchsuchungen in Gewahrsam genommen und mindestens fünf Personen länger inhaftiert (Indymedia Piñata 2015).
Im Herbst 2017 und Sommer 2018 wurden in Russland insgesamt 10 junge Männer, die meisten aus der Stadt Pensa, inhaftiert. Dazu konstruierte der Geheimdienst FSB ein terroristisches »Netzwerk« und schob den Antifaschisten und Anarchisten Sprengstoff und Waffen unter. Die Gefangenen wurden gefoltert und zu dreieinhalb bis 18 Jahren Haft verurteilt (Rupression 2017).
Auch in Belarus wurden schon zehn Jahre vor den demokratischen Protesten 2020 zahlreiche Anarchist*innen aufgrund ihrer Gesinnung inhaftiert und gefoltert (ABC Belarus 2021).
Zwischen Mai und Juli 2020 machte US-Präsident Donald Trump »die« Antifa und Anarchist*innen für Ausschreitungen bei den Black-Lives-Matter-Protesten in einigen Städten verantwortlich – und heizte somit die Stimmung gegen seine politischen Gegner*innen an (Daily Mail 2020).
In Nürnberg wurde am 9.8.2021 der Anarchist Jan zu 14 Monaten Haft verurteilt, weil er in einer Auseinandersetzung einen Polizisten angeschrien haben soll. Wie sich herausstellte, war er am besagten Abend gar nicht am Ort des Geschehens (Interview Jamnitzer 2021).
2
So argumentiert etwa eine individual-anarchistische Autorin unter der Überschrift »Individualism vs. Individualism«, der anarchistische Individualismus hätte nichts mit der Vorstellung von unbegrenzter

persönlicher Freiheit zu tun, seine Philosophie führe nicht zur Legitimierung von individuellen Gewalttaten als Zuspitzung der ungezügelten Verfolgung individueller Impulse und Wünsche. Gerade im individualistischen Anarchismus – auch bei Stirner – würden die Rechte von Individuen als universell angesehen, wobei er den Respekt vor Differenzen verlange und sich gegen Vorurteile richte, die Einzelnen als Kategorien aufgezwungen werden. Weiterhin sei ein System ökonomischer Privilegien aufgrund der daraus hervorgehenden Machtunterschiede und Ausbeutungsverhältnisse anti-individualistisch. Das Privateigentum schaffe ein Zwangsverhältnis, aus welchem Einzelne nicht austreten könnten. Ebenso könnten individual-anarchistische Vorstellungen nicht durch repräsentative Regierungen und Gesetzgebung umgesetzt werden (vgl. Akai 1992).
Zusammenfassend schreibt die Autorin: »Individualist philosophy, therefore, is one of the highest respect for the individual, not an infantile disorder of the ego, not a lofty rationalization for carrying out actions which, more likely than not, are not product of true desires but of forces outside the individual. It does not preclude forms of human community and cooperation. On the contrary, an individualist ethic can include the highest forms of (voluntary) community and cooperation (the anarchist idea of free association). It is an idea of respect, not disrespect — of the respect of each individual's desire for self-realisation, unimpeded, sans power structures and factors of social interference, and of natural desire, whatever that might encompass« (Ebd.).
Weit entfernt davon, einem vermeintlich ›unpolitischem‹ Individualismus zu verfolgen, wird an diesem Beitrag paradigmatisch deutlich, dass im individualistischen Anarchismus ein spezifisches Verständnis vom Individuum besteht, welches inhaltlich gefüllt wird, um als Ansatzpunkt von Gesellschaftskritik und -veränderung zu dienen. Diese Position geht aus Debatten um das anarchistische Politikverständnis hervor.

3 Ein Beispiel für einen Ansatz im mutualistischen Sinne stellt das 1992 gegründete *Mietshäuser-Syndikat* dar. In diesem sind bislang 164 Hausprojekte und 17 Projektinitiativen verbunden. Ziel ist die Aneignung von Wohnraum als Kollektiveigentum durch eine solidarische finanzielle Unterstützung im Verbund. Der Dominanz des Privateigentums v.a. gegenüber großen Immobilienunternehmen wird damit ein funktionierendes Gegenmodell entgegengestellt, welches zugleich eine relativ abgesicherte und kollektive Lebensform für einige Menschen ermöglicht. Zwar agiert das Mietshäuser Syndikat strikt im rechtlichen Rahmen und stellt mit dem Erwerb von Immobilien die Eigentumsordnung keineswegs direkt in Frage. Gleichwohl handelt es sich um eine konsequente und wirkmächtige Form der Selbstorganisation, die als mutualistischer Ansatz gelten kann (vgl. Mietshäusersyndikat 2021).

4 Ein Beispiel für ein anarch@-kommunistisches Netzwerk ist die US-amerikanische *Black Rose Anarchist Federation/Federación Rosa*

Anarquista Negra (BRRN), die 2014 gegründet wurde. In ihrem »Mission Statement« heißt es ausdrücklich: »We believe that political organization should speak to the needs of our time, and act as a catalyst in struggles to expand their revolutionary potential. Political organization should be a vehicle to build, contribute to, and learn from social struggles« (BRRN 2021b).
Das Selbstverständnis als »politische Organisation« richtet sich explizit gegen staatliche Politik und beinhaltet u.a. die Prinzipien von Autonomie, Selbstorganisation und direkter Aktion. Eine ihrer geteilten Grundlage besteht in der Propagierung eines libertären Sozialismus als Gesellschaftsform. Diese Position ist die konsequente Folge aus anarchistisch-kommunistischen Überlegungen zu Politik und im Anarchismus insgesamt umstritten. Die BRRN tritt explizit für eine *politische* Organisation einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform ein. Dazu heißt es: »Because the state is always an institution of class domination, self-emancipation requires that the working class replace the state with a governance structure rooted in the direct democracy of the assemblies and its extension in the delegate democracy of federations of the base organizations. We envision congresses of delegates elected by the base assemblies that would have the basic power of making decisions about social rules and society-wide priorities« (BRRN 2021a). Im vorliegenden Zusammenhang ist diese Positionierung als vorläufiges *Ergebnis* der umstrittenen Debatte um ein anarchistisches Politikverständnis zu begreifen.

5
In den *Prinzipien und Grundlagen der Arbeit der Freien Arbeiter*innen-Union (FAU)* wie sie 2015 von der Föderation der basisgewerkschaftlichen Syndikate beschlossen wurden, heißt es im letzten Punkt 3.5: »Politische Reformen lehnen wir nicht ab, wenn sie reale Verbesserungen der Lebenssituation beinhalten oder unsere Rechte stärken und nicht im Widerspruch zu unseren Zielen stehen. Wir lehnen jedoch Reformismus als eine Haltung ab, die nicht versucht, die bestehenden Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse grundlegend zu ändern, sondern sie stattdessen stabilisiert« (Prinzipien und Grundlagen der FAU 2015). In dieser Formulierung kommt die derzeitig verbreitete Haltung hinsichtlich des Verhältnisses von Basisgewerkschaften und politischen Gruppierungen zum Ausdruck.

6
Im deutschsprachigen Netzwerk politischer Kommunen *Kommuja* haben sich seit ca. 1992 bislang 37 Kommuneprojekte zusammengeschlossen. Innerhalb einer viel breiteren Kommunebewegung grenzt sich das Netzwerk *Kommuja* von christlichen und esoterischen Projekten ebenso ab, wie von bloßen Wohnprojekten oder Biohöfen ohne politischen Anspruch. Selbstredend steht das Netzwerk auch in klarer Distanz zur sogenannten »völkischen Siedlungsbewegung«. Ganz im Gegenteil geht aus ihrem Selbstverständnis ein libertär-sozialistischer bis explizit anarchistischer

Anspruch hervor (vgl. Politisches Selbstverständnis der Kommuja-Kommunen 2009).

7
Um kulturelle Aspekte ging es in dieser Arbeit weniger. Der akademische Sammelband von Christine Magerski und David Roberts, *Kulturrebellen – Studien zur anarchistischen Moderne* bespricht sie leider nur größtenteils ungenügend bzw. tatsächlich ent-politisierend (Magerski/Roberts 2019).

8
Als Beispiel für eine stark anarchistisch geprägte Subkultur kann die Wagenplatz-Bewegung gelten. Viel weniger als durch politische Einstellungen geht aus der Wohnform mit ihren spezifischen Erfahrungen und Anforderungen tatsächlich eine eigene Subkultur hervor, deren Mitglieder sich aus unterschiedlichen Gründen per Definition von mehrheitlich gängigen Wohnformen abgrenzen. Über Wagenplätze lassen sich keine validen Angaben finden. Es wird davon ausgegangen, dass es über 100 in der BRD gibt. Dennoch ist das Wohnen in Wägen bislang illegal. Daher wird die politische Forderung gestellt, das Wagenleben zu legalisieren. Zugleich scheint gerade die Illegalität, Unstetigkeit und nicht-bürgerliche Lebensweise eine Attraktivität für Menschen auszustrahlen, die sich mit der staatlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung wenig identifizieren.
Viele weitere Beispiele ließen sich in mit bestimmten Musikgenres assoziierten subkulturellen Szenen finden. Dort wo sie als tendenziell gegen-kulturell und anarchistisch beeinflusst gelten können, identifizieren sich ihre Mitglieder bspw. über Musik und Kleidungsstile. Darüber hinaus entwickeln sie auch eigene Sprachcodes und einen spezifischen Habitus. *Punk* wird in diesem Sinne viel weniger als Musikgenre, sondern als Lebensstil beschrieben und begriffen. Es lassen sich weitreichende Überlegungen dazu anstellen, inwiefern seine unterschiedlichen Ausprägungen als apolitisch, anti-politisch oder hochgradig politisch gelten müssen.

9
Gegen die Mobilisierung verschiedener Gruppierungen, welche die Corona-Politik der Bundesregierung seit 2020 unter verschwörungsmythologischen, anti-modernen und anti-emanzipatorischen Gesichtspunkten kritisierten, wurde u.a. die *Anti-Verschwurbelte Aktion* gegründet. Bei dieser performativ-satirischen Aktionsform schlüpften die Aktivist*innen in die Rolle von sogenannten Echsenmenschen. Damit griffen sie einen verbreiteten und antisemitisch konnotierten Verschwörungsmythos auf, der von dem Esoteriker David Icke erfunden wurde. Durch ihre Verkleidung und ihre Rhetoriken steigerten die Aktivist*innen das verschwörungsmythologische Denken der Querdenken-Bewegung ins Absurde. Darüber hinaus unterliefen sie den *Verschwörungsmythos der Echsenmenschen* dadurch, dass sie jene nicht als elitären, bösartigen Geheimbund außerirdischer Mächte darstellten, sondern als umgängliche Wesen, die friedlich mit Menschen koexistierten. Darin ist der Gedanke

einer egalitären und diversen Gesellschaftsform enthalten, welche nicht umfassend verwirklicht ist (vgl. Entschwörung der Echsenmenschen/ Indymedia 2020).
Beim 35. Treffen der Hacker-Gemeinschaft, das vom *Chaos Computer Club* jährlich vor dem Jahreswechsel veranstaltet wird, wurde 2018 eine Dokumentation über die Geschichte des CCC und ihren Kongress vorgestellt. Das Motto des Kongresses »*All Creatures Welcome«,* welches zugleich Titel der Dokumentation ist, bringt die in dieser Szene verbreitete Gedankenwelt gut zum Ausdruck. Es beinhaltet einen wohlwollenden Bezug auf technikaffine *Nerds*, welche in ihrem Äußeren, ihrem Verhalten und ihren Interessen oftmals nicht den gesellschaftlichen Normvorstellungen entsprechen. Statt diesen zählen in der Szene der Hacker vielmehr die technischen und kreativen Fähigkeiten der unterschiedlichen Beteiligten. Die willkommen geheißenen *außerirdischen Kreaturen* wecken dabei, neben den subjektiven Erfahrungen vieler Hacker, auch andere Assoziation. So ist es in der *Gamer-Szene* Standard neue phantastische Charaktere zu erschaffen. Hacker verschleiern darüber hinaus gern ihre Spuren und legen sich fiktive Identitäten im digitalen Raum zu. Schließlich weisen die *Kreaturen* auch trans-humane Züge auf, insofern Menschen, Hardware und Software hybridisiert werden. Einleitend sagt die Erzählstimme im Dokumentarfilm: »Um Wissen und Informationsfreiheit zu verbreiten reist […] [das Hacker-Raumschiff der Außerirdischen] nun zu allen Treffen, die der Chaos Computer Club, Europas größter Hackerverband, organisiert. Bei diesen Treffen kommen Nerds, Hacker, Macher, Aktivisten und andere galaktische Lebensformen zusammen um Perspektiven auf Technologie, Gesellschaft und utopische Ideen auszutauschen. Möchtest du mit diesem vielfältigen und widersprüchlichen Schwarm mitfliegen?« (Trostel, All Creatures Welcome 2018, eigene Übersetzung).
10
Die hier vorgenommene begriffliche Unterscheidung von Moral und Ethik widerspricht diametral der Definition Zygmunt Baumans, der von »moralischen Impulsen« ausgeht und diese in den Individuen stärken will. Ethik wird bei ihm negativ konnotiert und als bloße Orientierung von Regelungen und Konventionen begriffen (vgl. Kastner 2000: 145–162, 222f.). Bauman kann in diesem Aspekt nicht wirklich als »libertär« bezeichnet werden kann, weswegen Kastner die anarchistische Ethik Kropotkins und den Freiheitsbegriff Bakunins in den Blick nimmt (Ebd.: 162–170).
Darüber hinaus stimme ich Kastner mit dem vorliegenden Ansatz nicht zu, wenn dieser schreibt, dass im Anarchismus »Moral als Bestandteil von Politik betrachtet wird« (Ebd.: 244, 247). In Anschluss an Bauman kommt Moral die Rolle zu, die hier eher als Ethik gefasst wurde.
Critchley hält eine »ethische Politik« für möglich und benennt Ethik als »metapolitisches Moment« anarchistischer Politik (Critchley 2008: 143), wobei er sich auf einen neutraleren Politikbegriff bezieht als er in dieser

Arbeit verwendet wird. Daher wird hier nach wie vor eine »ethische Politik« nicht als Ziel angesehen und kann auch in einer Politik der Autonomie nicht einfach postuliert werden.

11

Schon in der Einleitung wurden einige Fälle genannt, in denen Ethik und Politik in anarchistischen Kontexten in einer Spannung gesehen werden können. Dies betrifft bspw. die ethische Kritik am patriarchalen Staat, die Betonung der guten Selbstorganisation eines Protestcamps, die Befürwortung selbstbestimmten Handelns hinsichtlich der Wahl der Mittel oder die Betonung der persönlichen Veränderung gegenüber so wahrgenommener Kaderpolitik.

Dies ließe sich auf weitere Beispiele anwenden. Von einem anarchistischen ethischen Standpunkt aus, steht die Auflösung der Lager für Geflüchtete und die bedingungslose Aufenthaltsmöglichkeit der dort lebenden Menschen nicht zur Debatte, sondern wird bejaht. Ebenso werden damit Abschiebungen und Grenzregime grundlegend abgelehnt. Um dies deutlich zu machen und konkret dagegen vorzugehen, sind eine Vielzahl von direkten Aktionen vorstellbar, wie die eigenmächtige Unterbringung von Personen ohne Aufenthaltsstatus, Seenotrettung, selbstständig organisierte Sprachkurse für Geflüchtete oder Suppenküchen in Lagern. Da dem zugrunde liegenden ethischen Anliegen mächtige Interessen und nicht zuletzt die Ressentiments großer Teile der Bevölkerung entgegenstehen, gilt es notgedrungen trotzdem auch Politik zu machen. Durch Petitionen, Demonstrationen und Kundgebungen, die Verbreitung von Informationen, Gesprächen mit Politiker*innen etc. wird Druck auf die Regierungspolitik erzeugt und zugleich auf den ethischen Anspruch der Menschenwürde insistiert. Ähnliches ließe sich prominent für die Tierbefreiungsbewegung sagen.

In der 2004 gegründeten Giordano-Bruno-Stiftung wird ein ähnlicher Standpunkt bezogen, der darauf beruht eine zeitgemäße und konsequent säkulare Ethik und Lebensweise zu generieren. Darin gibt es ebenso wie in der anarchistischen Ethik eine Debatte über die Tradition des Humanismus, welcher als spezifisch westliche, moderne Ideologie auch staatstragend war und mit ihm Kolonialismus und Imperialismus gerechtfertigt wurden. In der Stiftung wird darüber unter dem Leitbegriff des *evolutionären Humanismus* reflektiert, welcher in vielerlei Hinsicht den ethischen Überlegungen Kropotkins entspricht (vgl. Leitbild Giordano-Bruno-Stiftung, vgl. Schmidt-Salomon 2006). In diesem Sinne ist die anarchistische Ethik als post-humanistisch, keineswegs jedoch als trans-humanistisch, anzusehen.

12

Dies kann bspw. paradigmatisch an den Paraden des »Christopher Street Day« der queeren Communitys, auch bekannt als *Gay Pride*, nachgezeichnet werden. Ursprünglich erinnerten diese Paraden an den »Stonewall-Aufstand« in der Christopher Street in New York am 28.06.1969, bei welchem sich homo- und transsexuelle Menschen gegen

ihre entwürdigende Behandlung und Kriminalisierung durch die Polizei zur Wehr setzten. Dementsprechend sind die queeren Bewegungen von einem eminent radikalen Flügel geprägt, der aufgrund seiner grundlegenden Infragestellung der mit der Zuweisung von Geschlechtsidentitäten einen Angriff auf patriarchale Verhältnisse und staatliche Zugriffe auf die Selbstbestimmung von Individuen darstellt.
Mit der Ausdehnung von Rechten für queere Personen, der Einführung gleichgeschlechtlicher Ehen und der Liberalisierung des Diskurses in diesen Fragen, lässt sich im selben Zuge eine Einhegung dieser Bewegungen feststellen, die teilweise direkt staatstragend geschieht. Verbände, Kommunalpolitik, Unternehmen und Parteien versuchen den CSD seit Jahren zu vereinnahmen. Bspw. entdeckte die FDP queere Themen für sich und stellte auf dem CSD am 4.9.2021 in Dresden einen eigenen Lautsprecher-Wagen – was vor Jahren unvorstellbar gewesen wäre. Um dieser Entwicklung etwas entgegenzusetzen, wurde bspw. in Berlin 2020 und 2021 ein Anarchistischer CSD (ACSD20), in Dresden und in Leipzig seit 2019 eine *Queer Pride* durchgeführt.

13 Als bekanntes Beispiel für die Politisierung und Hervorbringung von Subkultur durch anarchistische Einflüsse ist die Entstehung der Techno-Bewegung. In der FreeTek-Szene wird Wert daraufgelegt, die Veranstaltungen explizit unangemeldet stattfinden zu lassen. Dort, wo derartige subkulturelle Bewegungen kommerzialisiert und massentauglich werden, wie im Beispiel etwa in Durchführung der »Love Parade« zwischen 1989 und 2010, organisieren anarchistisch inspirierte Akteur*innen gelegentlich Gegenveranstaltungen wie die »Fuck Parade«, die auch einen *politischen Charakter* haben.

14 Dies lässt sich prominent etwa an der Punkbewegung aufzeigen. In Abgrenzung zu den Autonomen in der Hausbesetzerszene bezeichneten Punks sich oftmals als »unpolitisch« und/oder wurden so bezeichnet. An verschiedenen Stellen, wo Punks mit Gegnern wie etwa Neonazis fraternisierten, kann diese Haltung selbstredend nicht als »anarchistisch« angesehen werden. Aus der Abwehrhaltung gegenüber Politik geht demnach keineswegs zwangsläufig eine *anti-politische Einstellung* im hier besprochenen Sinne hervor.

15 Dementsprechend wirft Georgy Katsiaficas in seinem Buch über die »Autonomen« die Frage auf: »Since autonomists are singularly uninterested in what is normally regarded as politics (campaigns, votes, fund-raising, party formation, and so forth), is it possible to speak of the politics of autonomy« (Katsiaficas 2006: 187)? Im hier dargestellten Kontext überrascht es nicht, dass er darauf im entsprechenden Kapitel keine Antwort geben kann und will. Stattdessen stellt er im Wesentlichen die Besonderheiten der *Politik der ersten Person*, als auch von *Spontaneität, Selbstorganisation* und *Autonomie* heraus, die etwa von der Politik der Partei *Die Grünen* oder von *linker Politik* grundlegend zu unterscheiden ist

(Ebd.: 187–217).

16

Beispielsweise habe ich mich deswegen in dieser Arbeit im fünften Kapitel bewusst für die Betrachtung des Transformationskonzeptes *soziale Revolution* entschieden, obwohl ich ebenfalls *mutualistische Selbstorganisation, Aufstand* oder *autonome Bewegung* hätte besprechen können. Auch diese Vorentscheidung stellt eine Positionierung dar.

17

Dahingehend bestehen die Gemeinsamkeiten, aber auch die graduellen Unterschiede zu linksliberalen Gesellschaftsentwürfen, wie sie bspw. Harald Welzer (2019) formuliert.

18

Und dies auch aus philosophischen Gründen: »[N]ur wenn das Viele als Substantiv, als Vielheit behandelt wird, hat es keine Beziehung mehr zum Einen als Subjekt und Objekt, als Natur und Geist, als Bild und Welt. Vielheiten sind rhizomatisch und entlarven die baumartigen Pseudo-Vielheiten. Keine Einheit, die im Objekt als Stütze fungiert oder sich im Subjekt teilt. Nicht einmal eine Einheit, die im Objekt verkümmert, um im Subjekt wiederzukehren« (Deleuze/Guattari 1977b: 13).

19

Eine Kritik daran von einem plattformistisch-syndikalistischen Standpunkt aus formulierte Wayne Price (2009).

20

Bookchins positive Bezugnahme auf die griechische *polis* stellt dabei eine Ausnahme ein. Letztendlich scheint die Politik-Verweigerung von Anarchist*innen der entscheidende Grund zu sein, warum Bookchin sich in seinen späten Lebensjahren vom Anarchismus distanzierte. Mit seiner Kritik des »Lifestyle-Anarchism« spricht er zwar ein wichtiges Thema an, verkennt aber die eigentliche Problematik, welche hier im paradoxen anarchistischen Politikverständnis gesehen wird.

Graebers arbiträre Verwendung des Politikbegriffs zeigt, dass er darin nicht in die Tiefe geht, sondern im Wesentlichen die Sprache von sozialen Bewegungen reflektiert. Mit seiner Betonung der symbolisch-imaginären Dimension der Politik beschäftigt er sich jedoch mit einem für den Anarchismus wichtigen Thema.

Von Newman wurde ein Teil des theoretischen Grundgerüstes dieser Arbeit entlehnt, doch er scheut sich, Politik und Anti-Politik konkreter zu erfassen. Am konkretesten wird Day, der eine »politics of the act« theoretisiert. Diese setzt er einer Politik der Forderungen, Anerkennung und Integration entgegen, mit welcher die hegemoniale Logik, die in der herkömmlichen Politik vorhanden ist. Wenn angenommen wird, dass das Hegemoniestreben ein Charakteristikum von Politik an sich ist, bleiben seine Überlegungen unbefriedigend.

Die Verwendung des Politikbegriffs durch Curran ist stichhaltig, geht aber nicht weit genug in die Tiefe.

Und dies ist ohnehin der Fall bei Schmidt/van der Walt, die von ihrem

inhärent dogmatischen Ansatz blockiert sind
(→ 2.2.3).
Mit anderen Worten scheuen sich die zeitgenössischen anarchistischen Denker*innen, zur Substanz der politischen Theorie des Anarchismus vorzudringen. Diese muss von einer Skepsis, Kritik, Distanz, Infragestellung und Ablehnung von Politik *ihren Ausgang nehmen*.
21
Vgl. dazu noch einmal paradigmatisch den *Pakt von Saint Imier* (→ 2.2.2).
22
Auf den spanischen Bürgerkrieg wurde innerhalb der republikanischen Territorien durch die Anarchist*innen mit einer sozialen Revolution geantwortet. Die CNT-FAI trat zwischen 4.11.1936 und 17.05.1937 in die republikanische Regierung ein, um Waffen und Versorgungsmaterialien für ihre Milizen zu erhalten. Juan García Oliver, Juan Peiró, Juan López Sánchez und Federica Montseny waren kurzzeitig Minister*innen unter dem sozialistischen Ministerpräsidenten Francisco Largo Caballero (vgl. CNT-FAI 1936).
23
Dass es hierüber dennoch Verwirrungen gibt, zeigt sich etwa darin, dass es immer wieder einzelne Mitglieder von linken Partei-Jugendorganisationen gibt, die sich als Anarchist*innen verstehen. Dies entspricht vermutlich einem Wunsch nach einer »radikalen« oder »authentischen« Identität und Praxis. Darin zeigt sich ein Unverständnis dafür, dass der Anarchismus weder radikaler, noch authentischer als sozialistische Politik ist, sondern schlichtweg *anders*, also in diesem Fall insbesondere nicht Partei-förmig.
24
Dies betrifft z.B. die Vermittlung divergierender Interessen verschiedener sozialer Gruppen, selbst wenn sie materiell weitestgehend gleichgestellt wären und gleichberechtigt, mit voller Beachtung von Minderheitenpositionen, partizipieren könnten; ferner die Erarbeitung und Umsetzung wichtiger Entscheidungen, die viele betreffen und möglicherweise von wenigen systematisch verletzt werden etc.
25
Dafür werden immer wieder die autonomen Selbstverwaltungsstrukturen der Zapatistas in Chiapas und der Kurd*innen in Rojava als Beispiele angeführt.
Die Frage nach der Einrichtung »herrschaftsfreier« politischer Organisationsformen unter Bedingungen des politischen Herrschaftsverhältnis in einer durch Herrschaft geformten Gesellschaft berührt das Problem des Widerstreits von Chaos und Ordnung. Der von Proudhon bekannte Ausspruch »Anarchie ist Ordnung« umgeht diese Problematik, weil dem Anarchismus (daneben) im besten Sinne durchaus auch chaotische Eigenschaften attestiert werden können (vgl. Loick 2017: 212–220), ob in Hinblick auf die prinzipielle Infragestellung jeglicher Ordnung oder auch der Annahme eines *Laissez-faire des Sozialen* (vgl. Kropotkin 2021h).

26
Man denke dabei z.B. an die Anti-Politiker Erich Mühsam, Gustav Landauer und Ernst Toller, welche in der kurzlebigen Bayrischen Räterepublik aktiv waren und dabei mit dem Widerspruch haderten, nicht führen und keine Gewalt anwenden zu wollen – und sich dennoch gezwungen sahen, die politischen Geschehnisse ihrer Zeit zu beeinflussen, um für eine alternative Gesellschaftsform zu kämpfen (Schaupp 2017, Danyluk 2022, Dorst 1968).
27
Dahingehend lässt sich seit ca. 2007 eine kontinuierliche Ausweitung von Strategien zur Erlangung von medialer Aufmerksamkeit in linken Bewegungen feststellen, z.B. mittels der Produktion hochwertiger Mobilisierungsvideos. Dies hat auch mit den technischen Möglichkeiten der neueren sozialen Medien zu tun. Problematisch ist es, wenn dadurch Massenaktionen zu zivilem Ungehorsam v.a. als spektakuläres Erlebnis dargestellt werden. Denn dadurch wird das Missverständnis genährt, die Teilnahme an einer solchen Aktion oder die durch sie erreichte mediale Aufmerksamkeit sei selbst schon Politik – statt einer ihrer möglichen Bestandteile.
28
Aus diesen Gründen ist das anarchistische Streben nach Autonomie auch unvereinbar mit der Ideologie und den Praktiken von sogenannten Reichsbürger*innen oder völkischen Siedler*innen. Deren Rhetorik bezieht sich ebenfalls auf »Selbstverwaltung« und ihre Praktiken können zweifellos als ein Austreten aus der bestehenden Gesellschaftsordnung (wie auch aus einem rationalen und modernen Weltbild) verstanden werden. Doch sowohl die Bezugnahme auf ein idealisiertes »Deutsches Reich« oder fiktionale germanische Stämme als auch die damit verbundenen hierarchischen und autoritären Annahmen verweisen nicht allein auf die Realitätsverweigerung bürgerlicher Subjekte, sondern auch auf *politische Logiken* und die Sehnsucht nach einem *starken Staat*. Wenn dieser im bestehenden Staat nicht (mehr) gesehen wird, werden die verinnerlichten Staatlichkeitsprinzipien gewissermaßen in die eigenen Hände genommen und ausgelebt. Reichsbürger*innen, völkische Siedler*innen und rechts-esoterische Sekten (z.B. Anastasia) weisen einen ausgeprägten Anti-Egalitarismus, Antisemitismus, Rassismus und Anti-Modernismus auf. Obwohl also bestimmte Aspekte eines *Strebens nach Autonomie* in diesen Kreisen anhand ihrer Praktiken unterstellt werden können, haben deren Positionen nichts mit anarchistischen Vorstellungen zu tun.
29
So wird etwa im Neoleninismus eine grundlegende andere Vorstellung von emanzipatorischen Prozessen vertreten, wie z.B. in dieser Passage deutlich wird: »Unsere unmittelbare Erfahrung einer Situation in der Wirklichkeit ist für gewöhnlich die einer Menge aus bestimmten Elementen, die nebeneinander bestehen; so konstituiert sich etwa eine Gesellschaft aus einer Vielzahl von Schichten oder Gruppen, und die Aufgabe der Demokratie wird darin gesehen, eine erträgliche Koexistenz der

verschiedenen Elemente zu ermöglichen. Alle Stimmen sollen gehört und alle Interessen und Forderungen berücksichtigt werden. Die Aufgabe der radikalen emanzipatorischen Politik ist dagegen, von dieser Mannigfaltigkeit die ihr zugrunde liegende Spannung zu ›subtrahieren‹« (Žižek 2009: 226).

30
Das historische Paradigma ist die Aufgabe der internationalen Solidarität in der Arbeiter*innenbewegung ab den 1890er Jahren, die letztendlich auch ein Faktor für die Hochrüstung und den Kriegseintritt des Deutschen Reichs war. Rocker führt dazu in Bezug auf den Kongress der Zweiten Internationalen (Arbeiterassoziation) in seinen Memoiren aus, wie fatal es war, dass den Arbeiter*innen von den Führungsriegen sozialistischer Parteien nicht zugetraut wurde, sich Meinungen zu bilden, während sie selbst vulgärmarxistisch den Militarismus plump aus dem Kapitalismus ableiteten, womit effektiv nichts gesagt sei (Rocker 1974: 54f.).
Darüber hinaus können auch die Entwicklung der Sowjetunion unter Stalin und die sozialistischen nationalen Befreiungsbewegungen angeführt werden. Auch jüngere Theoretiker*innen beziehen sich in sozialdemokratischer oder parteikommunistischer Linie auf den nationalstaatlichen Rahmen (z.B. Mouffe).

31
Für Irritation in der deutschsprachigen linksradikalen Szene sorgte z.B., dass sich Autonome und Anarchist*innen in Frankreich an den Protesten der sogenannten »Gelbwestenbewegung« in Frankreich zwischen November 2018 und Juni 2019 beteiligten. Kritisiert wurde, dass sich an dieser sozialen Bewegung ebenfalls viele Rechtsextreme beteiligten. Deswegen eine Beteiligung daran abzulehnen oder sie zu verurteilen, ist eine Sichtweise, die von kämpfenden sozialen Bewegungen entkoppelt ist (vgl. Arbeitskreis Gilets Jaunes 2019).

32
Žižek formuliert: »[O]hne die Form der Partei bleibt die Bewegung in dem tückischen Zyklus des ›Widerstands‹ gefangen, einem der großen Schlagworte ›post-moderner‹ Politik, die den ›guten‹ Widerstand gegen die Macht mit der ›schlechten‹ revolutionären Machtübernahme kontrastiert. […] Die entscheidende ›leninistische‹ Lehre heute lautet folglich: Politik ohne die organisatorische *Form* der Partei ist Politik ohne Politik […]. Die Blockade, mit der wir es heute zu tun haben, besteht darin, daß es zwei Möglichkeiten für soziopolitisches Engagement gibt. Entweder man spielt das Spiel des Systems und läßt sich auf den ›langen Marsch durch die Institutionen‹ ein, oder man engagiert sich in den neuen sozialen Bewegungen, vom Feminismus, über Umweltschutz zum Antirassismus. Aber […] die Begrenztheit dieser Bewegungen besteht darin, daß sie nicht *politisch* im Sinne des allgemeinen Singulären, sondern ›Einthemenbewegungen‹ sind, denen die Dimension der Allgemeinheit fehlt, d.h., sie beziehen sich nicht auf die gesellschaftliche *Totalität*« (Žižek 2002: 132f.).
Letztendlich reproduziert sich in derartigen Kontroversen die grundsätzlich

zu unterscheidenden Herangehensweisen des Anarchismus, der Sozialdemokratie und des autoritären Kommunismus, wie es sich bspw. im Verständnis von gesellschaftlicher Totalität stellt. Daher ist es zugleich wichtig, wie müßig, diese Debatten zu führen. Dies gilt insbesondere, wenn es sich von realen sozialen Kämpfen entkoppelte, intellektuelle Debatten handelt, in denen jemand wie Žižek seinen Kontrahent*innen abspricht, eigene Wahrheiten hervorzubringen und dabei unterstellt, dass die von ihm aufgeworfenen Probleme nicht ebenso von den von ihm kritisierten Akteur*innen selbst gesehen werden. Von diesen werden sie aber *besser* – weil konkret und nicht abstrakt, weil lösungsorientiert statt pseudo-kritisch – begriffen. Das bedeutet *nicht*, dass die Einwürfe aus diesem Lager nicht ebenfalls Gehalt hätten, wenn Žižek etwa meint, der »echte ›dritte Weg‹, nach dem wir suchen müssen, ist *dieser* dritte Weg zwischen der institutionalisierten parlamentarischen Politik und den neuen sozialen Bewegungen« (Ebd.: 138). Anarchist*innen sehen dies ganz ähnlich, ziehen daraus jedoch ganz andere Schlussfolgerungen.

33

Ohne wiederum Fragen nach Führung und dem Umgang mit Macht generell zu umgehen (weil dies die Tatsache ihrer Existenz und Wirkungsmacht wie dargestellt offensichtlich nicht mindert), gilt es für Anarchist*innen derartigen Entwicklungen in linken Bewegungen skeptisch gegenüber zu bleiben. So formuliert Bröckling schon in einem früheren Aufsatz, wie die Ausweitung von Management-Diskursen in sämtliche gesellschaftliche Bereiche eingedrungen ist (Bröckling 2000: 131–167). Vor diesem Hintergrund ist zumindest zu diskutieren, inwiefern es ein *Bewegungsmanagement* gibt und wie damit umgegangen werden kann und sollte.

34

Wobei Anspruch und Wirklichkeit hinsichtlich einer Synthetisierung verschiedenen Strömungen innerhalb der anarchistischen Szene in den letzten Jahrzehnten stark auseinanderklafften, wie Bartsch nüchtern feststellt: »[…] Die Zusammenarbeit scheiterte an Richtungs- und Klubdifferenzen. Obwohl die Anarchisten Angst vor ›Führern‹ hatten, verdankten sie es immer hervorragenden Persönlichkeiten, wenn überregionale oder gar gesamtdeutsche Vereinigungen gebildet wurden. Aber oft konnten sie nicht einmal im Rahmen derselben Stadt zu einer Übereinkunft gelangen. So war die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Schattierungen gewiß nicht hoffnungslos, aber selten und niemals von Dauer« (Bartsch 1972: 21).

35

Allerdings lässt sich keineswegs an jeweiligen Strömungen oder Positionen festmachen, welche Gruppen oder Personen dies können oder nicht. Bspw. gibt es individualistisch-insurrektionalistische Gruppierungen, in denen klare Vereinbarungen getroffen, Entscheidungen gefällt, Verbindlichkeiten eingegangen werden sowie gut nach innen und außen kommuniziert wird, während es anarchistische Kommunist*innen oder Syndikalist*innen gibt,

die sich damit äußerst schwer tun. Das bedeutet von einem ideologisch-inhaltlichen Standpunkt sollte niemals auf bestimmtes Verhalten oder die Kapazitäten zu produktivem Streit, zu Kooperation, zu konfrontativer Praxis usw. geschlossen werden.
36
Im Übrigen trifft dies auf ähnliche Weise auch auf das komplizierte Verhältnis vom Antiautoritarismus zum Autoritarismus zu. Der explizite Anarchismus insistiert auf die Autonomie im Sinne der Formulierung eigener Regeln. Oftmals als »anarchistisch« gelten jedoch antiautoritäre Reflexe – die dann nicht emanzipatorisch sind, wenn sie erstens lediglich den Autoritarismus widerspiegeln, anstatt sein Prinzip zu unterminieren, und wenn mit ihnen, zweitens, Führungspositionen angegriffen werden, weil Personen oder Gruppen diese selbst übernehmen wollen.
37
Man denke dabei bspw. an den neuen Nationalismus in Indien, die »Hindutva« oder die seit Jahrzehnten stattfindende Vertreibung der Rohingya aus Myanmar, die 2017 erneut aufflammte. Auch die Teilung des Sudans 2011 nach langanhaltendem Bürgerkrieg oder die Unterdrückung und Umerziehung der Uiguren in der chinesischen Provinz Xinjing wären dafür Beispiele.
38
Die Feindschafts-Ansage geht dabei im Übrigen oft von den weit Mächtigeren aus. Im kollektiven Gedächtnis geblieben und als Erinnerungstage aufgebaut, sind die Zerschlagung der Pariser Kommune (28.03.1871), das Haymarket-Massaker in Chicago (04.05.1886), die Niederschlagung des Kronstädter Matrosenaufstands (18.03.1921), die Ermordung von Guiseppe Pinelli in Mailand (15.12.1969), Carlo Guiliani in Genua (20.07.2001) und Alexis Grigoropoulos in Athen (6.12.2008), um nur einige Beispiele zu nennen.
39
In diesem Zusammenhang schreibt auch Reitz, die »Politik radikaler Brüche ist nicht ohne radikale Verlierer denkbar, die zu ihr bereit sind oder ihr unterliegen. Sie verlangt, dass sich bestimmte Gruppen in elementaren Belangen missachtet sehen, und sie geht über bisher gewährleistete Rechte und Vorrechte hinweg. Nimmt man die zeitdiagnostische Idee hinzu, ergibt sich als Kontext von Gründung und Ausnahmezustand: politische Gegnerschaft in Zeiten anomischer sozialer Innovation« (Reitz 2013: 177). Wie dargestellt zielen nicht alle anarchistischen Bestrebungen notwendigerweise auf »radikale Brüche« ab. Dennoch wird mit einer *Politik der Autonomie* die Konfrontation gesucht, um die libertär-sozialistische Gesellschaftsform (zumindest in experimentellen Ansätzen) *zu gründen*, *weil* »soziale Innovation«, wie Reitz schreibt, in der Gegenwartsgesellschaft anomisch verläuft, sich also strukturell nicht zur Lösung der multiplen Krisen, die sie selbst systematisch untergräbt, in großem Maßstab in der Lage zeigt.
40

Dies wird bspw. paradigmatisch im Slogan »Connewitz bleibt rot!« deutlich, wie er vermutlich seit 2015 geprägt wurde.

41

Wie z.B. das Bündnis »#unteilbar«, welches Großdemonstrationen im Oktober 2018 in Berlin, im August 2019 in Dresden, im Februar 2020 in Erfurt, im Juni 2020 sowie im September 2021 nochmals in Berlin organisierte.

42

Wobei sich die CNT-FAI im historischen Beispiel des spanischen Bürgerkrieges eine Volksfrontstrategie verfolgte und sich damit gegen die Versuche der kommunistischen Einheitsfront stellte.

43

Ideengeschichtlich und politisch-theoretisch betrachtet, ist der Anarchismus tatsächlich nicht als »links« zu bezeichnen, insofern diese Beschreibung direkt aus dem demokratischen Parlamentarismus resultiert, welcher sich auf die Sitzverteilung der ersten Parlamente bezog.

44

Hierbei bilden insbesondere antisemitische Äußerungen, stalinistische Positionen und instrumentelle Bestrebungen, wie sie u.a. marxistisch-leninistische Parteien aufweisen, eine deutliche Grenze.

45

Zu diesem Thema wird die Dissertation von Martin Krempel mit dem Titel »Die innere Gespaltenheit politischer Akteure: Zwischen Orthodoxie und Häresie« möglicherweise einige Aufschlüsse geben.

Literaturverzeichnis

Abdelhamid, Rames (2017): Die Unübersichtlichkeit der Demokratie. Ein Dilemma spätmoderner Politik, Bielefeld.

Abensour, Miguel (2012): Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellistische Moment, Berlin.

Adams, Matthew S./Kinna, Ruth (Hg.) (2017): Anarchism, 1914–18. Internationalism, anti-militarism and war, Manchester.

Adamczak, Bini (2017a): Beziehungsweise Revolution, Berlin.

Adamczak, Bini (2017b): Der schönste Tag im Leben des Alexander Berkman. Vom womöglichen Gelingen der russischen Revolution, Münster.

Adamczak, Bini/Kisten, Guido (2013): If… then… elsa. Historisch Potenziale, konkrete Utopie, mögliche Transformation, in: jour fixe initiative berlin (Hg.), Etwas fehlt. Utopie, Kritik und Glücksversprechen, Münster, S. 13–29.

Adorno, Theodor W. (2014): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 9. Aufl. Frankfurt a .M.

Agamben, Giorgio (2014): Ausnahmezustand, 6. Aufl. Frankfurt a.M.

Agamben, Giorgio (2010): Herrschaft und Herrlichkeit, Berlin.

Agnoli, Johannes (1995): Staat des Kapitals, in: Ders., Der Staats des Kapitals und weitere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg.

Agnoli, Johannes (1968): Die Transformation der Demokratie, in: Ders./Brückner, Peter, Die Transformation der Demokratie, Frankfurt a.M., S. 7–87.

Ahmed, Sara (2021): Eigenwillige Subjekte. Eigenwilligkeit als

Politik des Ungehorsams, Münster.
Albert, Michael (2006): Parecon. Leben nach dem Kapitalismus, Grafenau/Frankfurt a.M.
Alemann, Ulrich von/Forndran, Erhard (2005): Methodik der Politikwissenschaft. Eine Einführung in Arbeitstechnik und Forschungspraxis, 7. Auf., Stuttgart.
Amborn, Hermann (2016): Das Recht als Hort der Anarchie. Gesellschaften ohne Herrschaft und Staat, Berlin.
Amster, Randall et al. (Hg.) (2009): Contemporary Anarchist Studies. An introductory anthology of anarchy in the academy, New York.
Anderson, Benedict (2013): The Age of Globalization. Anarchists and the Anticolonial Imagination, 3. Aufl., London/New York.
Anderson, Benedict (2005): Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts (1983), Frankfurt a.M./ New York.
Andrew, Saint (2021): Was ist Schwarzer Anarchismus, in: Elany (Hg.), Schwarze Saat. Gesammelte Schriften zum schwarzen und indigenen Anarchismus, Ort unbekannt, S. 10–24.
Anonymous (2019): Total Liberation, Kroatien/London.
Aragorn! (2009): Einen Indigenen Anarchismus anpeilen, in: Elany (Hg.), Schwarze Saat. Gesammelte Schriften zum schwarzen und indigenen Anarchismus, Ort unbekannt 2021, S. 490–497.
Arditi, Benjamin (2007): Post-hegemony: outside the usual post-Marxist paradigm, in: Contemporary Politics 13 (3), S. 205–224.
Arendt, Hannah (2014): Über die Revolution [1963], 4. Aufl., München/Zürich.
Arendt, Hannah (1994): Freiheit und Politik [1958], in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München, S. 201–226.
Aristoteles, Politik (2010): Schriften zur Staatstheorie, Stuttgart.
Avrich, Paul (2018): American Anarchist. The Life of Voltarine

de Cleyre, Oakland.
Avrich, Paul (1980): The Russian Anarchists, Edinburgh/ London/Oakland.
d'Axa, Zo (1984): Leben ohne zu warten. Von Mazas nach Jerusalem, Hamburg.
Bakunin, Michail (1969), Der Kampf gegen die Gesellschaft, in: Rammstedt, Otthein, Anarchismus. Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt, Köln/Opladen, S. 44–58.
Bakunin, Michail (1999): Staatlichkeit und Anarchie [1873], in: Ders., Ausgewählte Schriften, Bd. 4, Berlin, S. 104–363.
Bakunin, Michail (1969): Sozialrevolutionäres Programm. Katechismus der revolutionären Gesellschaft, in: Ders., Philosophie der Tat, Köln, S. 316–358.
Bakunin, Michail (2013): Gott und der Staat [1870], 7. erweiterte Aufl., Berlin.
Bakunin, Michail (1975a): Gott und der Staat, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 1, Berlin, S. 94–187.
Bakunin, Michael (1975b): Das knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution [1870], in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 3, Berlin, S. 5–28.
Bakunin, Michael (1975c):Programm und Ziel der revolutionären Organisation der internationalen Brüder, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 3, Berlin, S. 84–92.
Bakunin, Michail (2018): Rede auf dem Gründungskongreß der Friedens- und Freiheitsliga Genf (10.09.1869), in: Ders., Die revolutionäre Frage. Föderalismus – Sozialismus – Antitheologismus, 3. aktual. Aufl., Münster.
Bakunin, Michail (1968): Die Reaktion in Deutschland [1842], in: Ders. Philosophie der Tat, Köln, S. 61–96.
Balibar, Étienne (2013): ›Klassenkampf‹ als Begriff des Politischen, in: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin, S. 445–462.
Balibar, Étienne (2012): Gleichfreiheit. Politische Essays, Berlin.
Barber, Benjamin (1994): Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen, Hamburg.
Bargu, Banu (2013): The Politics of Commensality, in:

Blumenfeld, Jacob/Bottici, Chiara/Critchley, Simon (Hg.), The Anarchist Turn, London/New York, S. 35–52.
Bartsch, Günther (1972): Anarchismus in Deutschland 1945–1965, Bd. 1, Hannover.
Bartsch, Günther (1973): Anarchismus in Deutschland 1965–1973, Bd. 2/3, Hannover.
Barwich, Hertha/Köster, Aimée/Witkop-Rocker, Milly (2007): Der Syndikalistische Frauenbund, Münster.
Batalow, Eduard J. (1975): Philosophie der Rebellion. Kritik der Ideologie des Linksradikalismus, Berlin (Ost).
Bauer, Thomas (2018): Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart.
Bauer, Thomas (2019): Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam, 6. Aufl., Berlin.
Bauman, Zygmunt (2009): Gemeinschaften, Frankfurt a.M..
Becker, Florian/Candeias, Mario/Niggemann, Janek/Steckner, Anne (Hg.) (2013): Gramsci lesen. Einstiege in die Gefängnishefte, Hamburg.
Becker, Kurt E./Schreiner, Hans-Peter (Hg.) (1979): Anti-Politik. Terrorismus – Gewalt – Gegengewalt, Hannover.
Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.) (2010): Das Politische und die Politik, Berlin.
Bellegarrigue, Anselme (2017/2005), Anarchy is Order [1850], in: Graham, Robert (Hg.), Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas, Bd. 1, Montreal/New York/London, S. 50–60.
Bellermann, Johannes (2021): Gramscis politisches Denken. Eine Einführung, Stuttgart.
Benjamin, Walter (2010): Über den Begriff der Geschichte, in: Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe, Band 19.
Benjamin, Walter (1991): Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2., Frankfurt a.M., S. 295–310.
Benkler, Yochai (2011): The Penguin and the Leviathan. How Cooperation Triumphs Over Self-Interest, New York.
Benkler, Yochai (2006): The Wealth of Networks. How Social Production Transforms Markets and Freedom, New Haven/

London.
de Benoist, Alain (2017): Kulturrevolution von rechts (1985), Dresden.
Berberoglu, Berch (2019): The Marxist Theory of Social Movements, Revolution, and Social Transformation, in: Ders. (Hg.) The Palgrave Handbook of Social Movements, New York, S. 65–83.
Berg-Schloss, Dirk/Stammen (2013): Theo, Politikwissenschaft. Eine grundlegende Einführung, 8. Aufl., Baden-Baden.
Bergmann, Werner (2009): Ein »weltgeschichtliches ›Fatum‹«. Wilhelm Marrs antisemitisches Geschichtsbild in seiner Schrift: »Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum«. In: Bergmann, Werner; Sieg, Ulrich (Hg.): Antisemitische Geschichtsbilder. Essen, S. 61–82.
Berkman, Alexander (1928): ABC des Anarchismus, Reprint-Broschüre, Ort und Jahr unbekannt.
Bernecker, Walter L. (2006): Anarchismus und Bürgerkrieg. Zur Geschichte der Sozialen Revolution in Spanien 1936–1939, Heidelberg.
Bescherer, Peter, Vom Lumpenproletariat zur Unterschicht. Produktivistische Theorie und politische Praxis, Frankfurt a.M./New York 2013.
Best, Steven (2014): The Politics of Total Liberation. Revolution for the 21st Century, New York.
Bey, Hakim (1994): TAZ. Die Temporäre Autonome Zone, Amsterdam/Berlin.
Bey, Marquis (2020): Anarcho-Blackness: Notes Toward a Black Anarchism, Chico/Edinburgh.
Beyer, Wolfram (1991): Marx und Bakunin in einer Front? Zur Aktualität Sozialer Revolution, in: Degen, Hans-Jürgen, Anarchismus heute. Positionen, Berlin, S. 9–23.
Beyme, Klaus von (1991): Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne. Frankfurt a.M.
Bewernitz, Torsten (2019): Syndikalismus und neue Klassenpolitik. Eine Streitschrift, Berlin.
Biehl, Janet (1991): Rethinking Ecofeminist Politics, Bosten.

Birkner, Martin/Foltin, Robert (2010): (Post-)Operaismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude. Geschichte und Gegenwart, Theorie und Praxis. Eine Einführung, 2. erweit. Aufl., Stuttgart.
Black, Bob (2012): Theses on Anarchism after Post-Modernism, in: Ders., Defacing the Currency. Selected Writings 1992–2012, Berkeley, S. 53–58.
Black, Bob (1997): Anarchy after Leftism, Columbia.
Blanqui, Auguste (1968): Der Kommunismus, die Zukunft der Gesellschaft, in: Deppe, Frank (Hg.), Blanqui, Auguste, Instruktionen für den Aufstand. Aufsätze, Reden, Aufrufe, Wien, S. 125–153.
Bloch, Ernst (1985): Das Prinzip Hoffnung, 3 Bände, Frankfurt a.M.
de La Boëtie, Étienne (1991): Von der freiwilligen Knechtschaft des Menschen (1550), Münster/Ulm.
Bodin, Jean (2005): Über den Staat, Stuttgart.
Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003): Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz.
Bonanno, Alfredo (2014): Insurrektionalistischer Anarchismus [Einleitung zu Anarchismo insurrezionalista 1999], in: Bonanno, Alfredo, Anarchismus und Aufstand, Ort unbekannt.
Bonß, Wolfgang et al. (2021): Gesellschaftstheorie. Eine Einführung, Bielefeld.
Bookchin, Murray (1995): Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An unbridgeable Chasm, Edinburgh/San Franscisco.
Bookchin, Murray (1992): Die Neugestaltung der Gesellschaft. Pfade in eine ökologische Zukunft, Grafenau.
Bookchin, Murray (1986): Post-Scarcity Anarchism, Montreal/Buffalo, darin:
a) Introduction to the First Edition (1970), S. 11–32.
b) Post-Scarcity Anarchism (1968), S. 54–76.
c) Ecology an Revolutionary Thought (1965), S. 77–104.
d) The Forms of Freedom (1968), S. 163–191.
Bookchin, Murray (1982): The Ecology of Freedom. The

Emerence and Dissolution of Hierarchy, Palo Alto/California.
von Borries, Achim/Weber-Brandies, Ingeborg (Hg.) (2017): Anarchismus. Theorie – Kritik – Utopie, Heidelberg.
Bourdieu, Pierre (2014): Über den Staat. Vorlesungen am Collège de France 1989–1992, Berlin.
Bourdieu, Pierre (2005): Die männliche Herrschaft, Frankfurt a.M.
Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München.
Brennan, Jason (2017): Gegen Demokratie. Warum wir die Politik nicht den Unvernünftigen überlassen dürfen, Berlin.
Brocker, Manfred (Hg.) (2007): Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch, Frankfurt a.M.
Bröckling, Ulrich (2017): Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste, Berlin.
Bröckling, Ulrich (2013): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, 5. Aufl., Berlin.
Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (2012): Einleitung: Das Politische denken, in: Dies. (Hg.), Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen, 3. Aufl., Bielefeld, S. 7–18.
Bröckling, Ulrich (2000): Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement, in: Ders./Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.), Gouvernementalitäten der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung es Sozialen, Frankfurt a.M., S. 131–167.
Brousse, Paul (2016): Die Propaganda der Tat [1877], in: Kellermann, Philippe (Hg.), Propaganda der Tat. Standpunkte und Debatten, Münster, S. 11–19.
Bottici, Chiara (2021): Anarchafeminism, London.
Bottici, Chiara (2013): Black and Red: The Freedom of Equals, in: Blumenfeld, Jacob/Bottici, Chiara/Critchley, Simon (Hg.), The Anarchist Turn, London/New York, S. 9–29.
Buber, Martin (1950): Pfade in Utopia, Heidelberg.
Buller, Jim/Dönmez, Pinar E./Standring, Adam/Wood, Adams (Hg.) (2019): Comparing Strategies of (De)Politication in Europe. Governance, Resistance and Anti-politics, Cham.

Butler, Judith (2018), Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin; darin:
a) Einleitung, S. 7–35
b) »We the People« – Gedanken zur Versammlungsfreiheit, in: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin, S. 201–248.
c) Kann man ein gutes Leben in einem schlechten Leben führen?, S. 249–279.
Butler, Judith (2011): Paradoxien der Subjektivation. Zur Psyche der Macht, in: Khurana, Thomas/Menke, Christoph (Hg.), Paradoxien der Autonomie, Frankfurt a.M., S. 113–147.
Cafiero, Carlo (2005): Anarchist Communism [1880], in: Graham, Robert (Hg.), Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas, Bd. 1, Montreal/New York/London, S. 109–114.
Cafiero, Carlo (1972): Die Aktion [1880], in: Oberländer, Erwin, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Dokumente der Weltrevolution, Bd. 4 Anarchismus, Olten, S. 229–232.
Cahm, Caroline (1989): Kropotkin and the rise of revolutionary Anarchism 1872–1886, Cambridge.
Call, Lewis (2002): Postmodern Anarchism, Lanhan/Boulder/New York/Oxfort.
Camus, Albert (1996): Der Mensch in der Revolte, Hamburg.
Cantzen, Rolf (1997): Weniger Staat – Mehr Gesellschaft. Freiheit – Ökologie – Anarchismus, 3. Aufl., Grafenau.
Cappelletti, Ángel J. (2017): Anarchism in Latin America, Oakland/Edinburg.
de Carlo, Giancarlo (2009): Rebuilding Community [1948], in: Graham, Robert (Hg.), Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas, Bd. 2, Montreal/New York/London, S. 95–100.
Carter, April (1988): Die politische Theorie des Anarchismus [1971], Berlin.
Castoriadis, Cornelius (1990): Gesellschaft als imaginäre Institution, Frankfurt a.M.
Castoriadis, Cornelius, in: Ders., Autonomie oder Barbarei.

Ausgewählte Schrift, Bd. 1, Lich/Hessen 2006
Castoriadis, Cornelius (2006): Autonomie oder Barbarei, Ausgewählte Schriften, Band 1, Lich/Hessen; darin:
a) Demokratie als Verfahren und Demokratie als System, S. 43–65.
b) Die Idee der Revolution [1990], S. 183–203.
Celikates, Robin (2010): Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie. Konstitutive vs. konstituierte Macht?, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.) (2010): Das Politische und die Politik, Berlin, S. 274–300.
Chomsky, Noam (2005): Chomsky on Anarchism, Edinburgh/ Oakland.
Chomsky, Noam (2005): The Relevance of Anarcho-Syndikalism (Interview) [1976], in: Ders., Chomsky on Anarchism (Pateman, Berry, Hg.), Edinburgh/Oakland, S. 133–148.
Christie, Stuart (2014): Meine Oma, General Franco und ich. Autobiografie, Hamburg.
Christoyannopoulos, Alexandre (2011): Christian Anarchism. A political Commentary on the Gospel, Exeter/Charlottesville.
Clastres, Pierre (1976): Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie, Frankfurt a.M.
Clark, John (2013): The Impossible Community. Realizing communitarian Anarchism, New York/London.
Christoyannopoulos, Alexandre/Adams, Matthew S. (Hrsg) (2017): Essays in Anarchism and Religion, Bd. 1, Stockholm.
Cohn, Jesse S. (2006): Anarchism and the Crisis of Representation. Hermeneutics, Aesthetics, Politics, Cranbury.
Cohn, Norman (1988): Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa, Reinbek.
Colver, Joshua (2016): Riot. Strike. Riot. The New Ear of Urpsings, London/New York.
Cornelissen, Christiaan (2015): Die moderne Welt der Arbeit und ihre Kämpfe. Ausgewählte Texte eines revolutionären Syndikalisten (1907–1931), Lich, darin:
a) Ein internationaler anarchistischer Kongress (1907), S. 39–

42.
b) Ueber die Evolution des Anarchismus (1908), S. 43–59.
c) Ueber den internationalen Syndikalismus (1910), S. 61–92.
d) Zur internationalen syndikalistischen Bewegung (1911), S. 93–107.
e) Die neueste Entwicklung des Syndikalismus (1913), S. 109–134.
f) Die Lösung des sozialen Problems und das Eindringen des Sozialismus (1925), S. 137–150.
g) Über die theoretischen und wirtschaftlichen Grundlagen des Syndikalismus (1926), S. 151–168.
h) Ermüdung durch Berufsarbeit (1928), S. 169–180.
i) Konstruktiver Sozialismus (1930), S. 194–204.
CrimethInc (2018a): From Democracy to Freedom. Der Unterschied zwischen Regierung und Selbstbestimmung, Münster.
CrimethInc (2018b): The Russian Counter-Revolution, ohne Ortsangabe.
Critchley, Simon (2008): Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands, Zürich/Berlin.
Critchley, Simon (2004): Über Humor, Wien.
Crouch, Colin (2011): Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus, Berlin.
Crouch, Colin (2008): Postdemokratie, Berlin.
CNT (1986): Rahmenprogramm der CNT, Beschluss vom Kongress von Zaragossa, Konzept des libertären Kommunismus [1936], in: Santillian. Peiró, Ökonomie und Revolution, Wien [Berlin 1975], S. 167–189.
CNT-FAI (1972): Für und wider die Regierungsbeteiligung, in: Oberländer, Erwin, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Dokumente der Weltrevolution, Bd. 4 Anarchismus, Olten, S. 395–398.
Curran, Giorel (2007): 21st Century Dissent. Anarchism, Anti-Globalization and Environmentalism, New York.
Cuonzo, Margaret (2015): Paradoxien, Wiesbaden.
Dahrendorf, Ralf (1986): Pfade aus Utopia. Zu einer Neuorientierung der soziologischen Analyse [1958], in: Ders., Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie,

4. Aufl., München, S. 242–263.
Danyluk, Roman (2022): Unter sticht Ober. Eine Sozialgeschichte der bayrischen Revolution 1918/1919, Bodenburg.
Davis, Laurence (2019): Individual and Community, in: Levis, Carl/Adams, Matthew S. (Hg.), The Palgraves Handbook of Anarchism, Cham, S. 47–69.
Day, Richard J.F. (2005): Gramsci is Dead, Anarchist Currents in the Newest Social Movements, London.
De Angelis, Massimo (2017): Omnia Sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism, London.
Decker, Oliver/Brähler, Elmar (Hg.) (2018): Flucht ins Autoritäte. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018, Gießen.
Degen, Hans-Jürgen/Knoblauch, Jochen (2008): Anarchismus. Eine Einführung, 2. Aufl., Stuttgart.
Déjacque, Joseph (2017), The Revolutionary Question [1854], in: Graham, Robert (Hg.), Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas, Bd. 1, Montreal/New York/ London, S. 60–63.
Déjacque, Joseph (1980): Die revolutionäre Frage (1854), in: Utopie der Barrikaden, Berlin.
Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1977a): Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I, Frankfurt a.M.
Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1977b): Rhizom, Berlin.
Dellinger, David (2009): Communalism [1954], in: Graham, Robert (Hg.), Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas, Bd. 2, Montreal/New York/London, S. 233–237.
Demirović, Alex (2013): Kritik der Politik, in: Jaeggi, Rahel/ Loick, Daniel (Hg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin, S. 463–485.
Deppe, Frank (1968): Vorwort, in: Ders. (Hg.), Blanqui, Auguste, Instruktionen für den Aufstand. Aufsätze, Reden, Aufrufe, Wien, S. 5–44.
Derrida, Jacques (2003): Das Recht des Stärkeren (Gibt es

Schurkenstaaten?), in: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt a.M.
Dewey, John (2001): Die Suche nach Gewißheit (1929), Frankfurt a.M.
Die konvivialistische Internationale (2014): Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens, Bielefeld.
Die konvivialistische Internationale (2020): Das zweite konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt, Bielefeld.
Diehl, Karl (1923): Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus. Fünfundzwanzig Vorlesungen [1905], 5. Aufl., Jena.
Dorst, Tankret (Hg.) (1968): Die Münchener Räterepublik. Zeugnisse und Kommentar, 3. Aufl., Frankfurt a.M.
Döhring, Helge (2017): Anarcho-Syndikalismus. Einführung in die Theorie und Geschichte einer internationalen sozialistischen Arbeiterbewegung, Lich.
Drach, Colin (2020): Nestor Makhno and Rural Anarchism in Ukraine 1917–21, London.
Dutt, Palme R. (1935): Fascism and social Revolution, 3. Aufl., New York.
Ehms, Jule (2023): Revolutionärer Syndikalismus in der Praxis. Die Betriebsarbeit in der Freien Arbeiter-Union Deutschlands von 1918 bis 1933, Münster.
Ehrenreich, Barbara (2007): Dancing in the Streets. A History of Collective Joy, New York.
Eibisch, Jonathan (2021c): Im Spannungsfeld von Politik und Anti-Politik. Überlegungen zu einem zeitgemäßem anarchistischen Politikverständnis, in: spoerri, germainef./ Stenglein, Ferdinand (Hg.), anarchistische geographien, Münster, S. 81–101.
Eibisch, Jonathan (2021b): Das anarchistische Konzept der sozialen Revolution, in: Hawel, Marcus (Hg.), Doktorand*innen-Jahrbuch der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Hamburg, S. 223–240.
Eibisch, Jonathan (2021a): Von der apokalyptischen zur

prophetischen Eschatologie. Anarchistische Vorstellungen von Zeitlichkeit und revolutionärer gesellschaftlicher Entwicklung, in: Betz, Gregor J./Bosančić, Saša (Hrsg), Apokalyptische Narrative, Weinheim/Basel, S. 90–111.
Eibisch, Jonathan (2020a): Die soziale Revolution beschreiben! Eine Kritik an Florian Grossers Ausführungen zu anarchistischen Vorstellungen von Revolution in einem Einführungsband zur Revolutionstheorie, in: Kellermann, Philippe (Hg.), Ne Znam. Zeitschrift für Anarchismusforschung, Nr. 9, Lich, S. 91–109.
Eibisch, Jonathan (2019b): Die Kunst freiwillig gemeinsam zu sein. Das Spannungsfeld zwischen Kollektivität und Individualität als Indiz für eine grundlegend paradoxe Form anarchistischen Denkens, in: Hawel, Marcus (Hg.), Doktorand*innen-Jahrbuch der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Hamburg, S. 54–70.
Eibisch, Jonathan (2019a): »Whose streets, whose power – which streets, what power?« Ein postanarchistische Ansatz zur Untersuchung sozialer Bewegungen in: Vey, Judith/ Leinius, Johanna/Hagemann, Ingmar, Handbuch Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen. Ansätze, Methoden und Forschungspraxis, Bielefeld, S. 184–197.
Eibisch, Jonathan (2017): Vom Inhalt und Nutzen postanarchistischer politischer Theorien, in: Kellermann, Philippe (Hg.), Ne Znam. Zeitschrift für Anarchismusforschung, Nr. 6, Lich, S. 91–109.
Eitel, Florian (2018): Anarchistische Uhrmacher in der Schweiz. Mikrohistorische Globalgeschichte zu den Anfängen der anarchistischen Bewegung im 19. Jahrhundert, Bielefeld.
Elany (Hg.) (2021): Schwarze Saat. Gesammelte Schriften zum Schwarzen und Indigenen Anarchismus, ohne Ort.
Ellenrieder, Reinhold (1973): Kybernetik und Anarchismus, in: Befreiung. Blätter für anarchistische Weltanschauung (Ausgabe August 1968), in: Bartsch, Günther, Anarchismus in Deutschland 1965–1973, Bd. 2/3, Hannover, S. 324–326.
Ellul, Jacques (1991): Anarchy and Christianity, Grand Rapids/

Michigan.
Eltzbacher, Paul (1900): Der Anarchismus, Berlin.
Engels, Friedrich (1962): Zur Wohnungsfrage [1873], in: MEW18, Berlin, S. 213–287.
Engels, Friedrich (1962): Herr Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft [1878], in: MEW 20, Berlin, S. 239–303.
Engels, Friedrich (1962): Brief an Bebel [1875], in: MEW19, Berlin, S. 3–9.
Engelschall, Titus/Müller, Elfriede/Stojaković, Krunoslav (2019): Revolutionäre Gewalt. Ein Dilemma, Wien.
Ervin, Lorenzo Kom'boa (2021): Anarchism and the Black Revolution. The Definitive Edition, London.
Fach, Wolfgang (2016): Regieren: Die Geschichte einer Zumutung, Bielefeld.
Fach, Wolfgang (2008): Das Verschwinden der Politik, Frankfurt a.M.
Faure, Sebastién (2007): Die anarchistische Synthese, in: Knoblauch, Jochen (Hg.), Sébastian Faure, Die anarchistische Synthese und andere Texte, Lich, S. 53–62.
Federici, Silvia (2020): Die Welt wieder verzaubern. Feminismus, Marxismus & Commons, 2. Aufl., Wien.
Feyerabend, Paul (1986): Wider den Methodenzwang, Frankfurt a.M.
Fernández, Frank (2001): Cuban Anarchism: The History of A Movement, Chico (Califonia).
Ferretti, Federico/de la Torre, Gerónimo Barrera/Ince, Anthony/Toro, Francisco (2018) Historical Geographies of Anarchism Early Critical Geographers and Present-Day Scientific Challenges, London/New York.
Fetscher, Iring/Münkler, Herfried (Hg.) (1986): Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 4, Neuzeit: Von der Französischen Revolution bis zum europäischen Nationalismus, München.
Fischer, Peter (2006): Politische Ethik, München.
Fisher, Mark (2009): Capitalist Realism. Is there no alternative?, Winchester.
Flügel-Martinsen, Oliver (2020): Radikale Demokratietheorien

zur Einführung, Hamburg.
Fotopoulos, Takis (1997): Towards an Inclusive Democracy. The crisis of the growth economy and the need for a new liberatory project, London/New York.
Foucault, Michel (2000a): Die ›Gouvernementalität‹, in: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.), Gouvernementalitäten der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt a.M., S. 41–67.
Foucault, Michel (2000b): Staatsphobie, in: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.), Gouvernementalitäten der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt a.M., S. 68–72.
Foucault, Michel (2010): Kritik des Regierens. Schriften zur Politik, Berlin.
Franks, Benjamin/Wilson, Matthew (2010): Anarchism and Moral Philosophy, New York.
Freire, Paolo (1987): Pädagogik der Unterdrückten, Reinbek.
Gabriel, Markus et al. (2022): Auf dem Weg zu einer neuen Aufklärung. Ein Plädoyer für zukunftsweisende Geisteswissenschaften, Bielefeld.
Gago, Verónica (2021): Für eine feministische Internationale, Münster.
Galián, Laura (2020): Colonialism, Transnationalism, and Anarchism in the South of the Mediterranean, London/New York.
Galleani, Luigi (1982): The End of Anarchism [1925], Sanday/Orkney.
Galleani, Luigi (2005): The End of Anarchism [1907], in: Graham, Robert (Hg.), Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas, Bd. 1, Montreal/New York/London, S. 119–124.
Garza, Alicia (2020): Die Kraft des Handelns. Wie wir Bewegungen für das 21. Jahrhundert bilden, Stuttgart.
Federação Anarquista Gaúcha (The Gaucha Anarchist Federation) (2012): Especifismo [2000], in: Graham, Robert (Hg.), Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas, Bd. 3, Montreal/New York/London, S. 20–25.

Gelderloos, Peter (2022): The Solutions are already here, London.
Gelderloos, Peter (2016): Worshipping Power. An Anarchist View of Early State Formation, Chico/Edinburgh.
Gelderloos, Peter (2013): The Failure of Nonviolence, Bristol.
Gelderloos, Peter (2010): Anarchy Works, San Francisco.
Gesell, Silvio (1949): Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld [1916], 9. Aufl., Lauf bei Nürnberg.
Geulen, Eva (2005): Giorgio Agamben zur Einführung, Hamburg.
Giddens, Anthony (1999): Der dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie, Frankfurt a.M.
Glissant, Édouard (2020): Introduction to a Poetics of Diversity, Liverpool.
Goldman, Emma (2010): Gelebtes Leben. Autobiographie, Hamburg.
Goldman, Emma (2013): Anarchismus und andere Essays, Münster, darin:
a) Anarchismus – wofür er wirklich steht (1911), S. 37–54.
b) Plädoyer für die Minderheiten (1911), S. 55–63.
c) Patriotismus – eine Bedrohung der Freiheit (1911), S. 107–122.
d) Frauenwahlrecht (1911), S. 166–179.
e) Das Trauerspiel der Frauenemanzipation, S. 180–190.
Goldman, Emma (1969): Die Masse (ca. 1911; auch überschrieben mit »Plädoyer für Minderheiten«), in: Rammstedt, Otthein (Hg.), Anarchismus. Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt, Köln/Opladen, S. 121–125.
Goodwin, Jeff (1997): State-Centered Approaches to Social Revolutions. Strengths and limitations of a theoretical tradition, in: Foran, John (Hg.), Theorizing Revolutions, London/New York, S. 11–24.
Graeber, David/Sahlins, Marshall (2017): On Kings, Chicago.
Graeber, David (2015): The Utopia of Rules, Brooklyn/London.
Graber, David (2014): On the moral grounds of economic relations: A Maussian approach, in: Journal of Classical Sociology, S. 65–77.

Graeber, David (2013): Frei von Herrschaft. Fragmente einer anarchistischen Anthropologie, 3. Aufl., Wuppertal.
Graeber, David (2012): Revolution in Reverse. Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination, London/New York/Port Watson, darin:
a) The Shock of Victory, S. 11–30.
b) Hope in Common, S. 32–38.
c) Revolution in Reverse, S. 41–65.
d) Army of Altruists, S. 67–78.
e) The Sadness of Post-workerism, S. 79–105.
Graeber, David (2011): Debt. The first 5000 years, New York.
Graeber, David (2009): Direct Action. An Ethnography, Oakland/Edinburgh, darin:
a) Preface, S. vii-xix.
b) Direct Action, Anarchism, Direct Democracy, S. 201–237.
c) Some Notes on »Activist Culture«, S. 239–285.
d) Actions, S. 359–434.
e) Representation, S. 437–507.
f) Imagination, S. 509–537.
Graeber, David (2007): Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire, Oakland/Edinburgh, darin:
a) Manners, Deference, and Private Property: Or, Elements for a General Theory of Hierarchy, S. 13–56.
b) Oppression, S. 255–298.
c) The Twilight of Vanguardism, S. 301–311.
d) Social Theory as Science and Utopia: Or, Does the Prospect of a General Sociological Theory Still Mean Anything in an Age of Globalization?, S. 313–328.
e) There Never Was a West: Or, Democracy Emerges From the Spaces in Between, S. 329–374.
Graeber, David (2004): Fragments of an Anarchist Anthropology, Chicago.
Graham, Robert (1989): the role of contract in anarchist ideology, in: Goodway, David (Hg.), For Anarchism. History, Theory, and Practice, London/New York, S. 150–175.
Gray, Chantalle (2022): Anarchism after Deleuze and Guattari: fabulating futures, London/New York.

Griewank, Karl (1973): Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung [1954], Frankfurt a.M.
Grigat, Stephan (2000): Die Kritik der Politik, das Elend der Politikwissenschaften und der Staatsfetisch in der marxistischen Theorie, in: Bruhn, Joachim (Hg.), Kritik der Politik. Johannes Agnoli zum 75. Geburtstag, Freiburg, S. 145–171.
Grosser, Florian (2013): Revolution zur Einführung, Hamburg.
Grotz, Florian (2015): Politik, in: Nohlen, Dieter/Grotz, Florian, Kleines Lexikon der Politik, 6. überarb. Aufl., München, S. 474–477.
Grubačić, Andrej (Hg.) (2010): Don't Mourn, Balkanize! Essays After Yugoslavia, Oakland.
Guérin, Daniel (1969): Anarchismus. Begriff und Praxis, 3. Aufl., Frankfurt a.M.
Guérin, Daniel (2005): No Gods, No Masters, Edinburgh/ London/Oakland.
Gutschmidt, Inés (2009): Die namenlose Geschichte der Frauen in der deutschen anarchischen Bewegung, in: Lohschelder, Silke/Dubowy, Liane M/Gutschmidt, Inés, AnarchaFeminismus. Auf den Spuren einer Utopie. 2. Aufl., Münster, S. 97–115.
Godwin, William (2013): An Enquiry Concerning Political Justice [1793], Oxford.
Godwin, William (2017): Über die politische Gerechtigkeit [1793], in: von Borries, Achim/Weber-Brandies, Ingeborg (Hg.), Anarchismus. Theorie – Kritik – Utopie, Heidelberg, S. 35–50.
Gordon, Uri (2010): Hier und Jetzt. Anarchistische Theorie und Praxis, Hamburg.
Gorz, André (1988): Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus, Frankfurt a.M.
Habermas, Jürgen (1999): Drei normative Modell der Demokratie, in: Ders., Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a.M., S 277–292.
Habermas, Jürgen (1995): Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Frankfurt a.M.

Han, Byung-Chul (2015): Was ist Macht?, Stuttgart.
Hardt, Dietrich/Assmann, Jan (Hg.) (1992): Revolution und Mythos, Frankfurt a.M.
Harich, Wolfgang (1971): Zur Kritik der revolutionären Ungeduld, Basel.
Hartmann, Michael (2018): Die Abgehobenen. Wie Eliten die Demokratie gefährden, Bonn.
Hartmann, Detlef/Wimmer, Christopher (2021): Die Kommunen vor der Kommune 1870/71. Lyon – Le Creusot – Marseille – Paris, Berlin.
Harris, Kevan (2017): A social revolution: politics and the welfare state in Iran, California.
Haude, Rüdiger/Wagner, Thomas (2019): Herrschaftsfreie Institutionen. Texte zur Stabilisierung staatsloser egalitärer Gesellschaften, Neuauflage, Heidelberg.
Haug, Wolfgang, Plievier (2020): Anarchist ohne Adjektive. Der Schriftsteller der Freiheit. Eine Biographie, Bodenburg.
Haug, Wolfgang/Wilk, Michael (2018): Herrschaftsfrei statt populistisch. Aspekte anarchistischer Gesellschaftskritik, Bodenburg.
Haupt, Heinz-Gerhard (2019): Den Staat herausfordern. Attentate in Europa im späten 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M./New York.
Haus, Michael (2023): Grundlagen der Politischen Theorie. Ein Überblick, Wiesbaden.
Heckert, Jamie/Cleminson, Richard (2011): Anarchism & Sexuality. Ethics, Relationships and Power, New York.
van Heerden, Gray/Eloff, Aragorn (Hg.) (2019): Deleuze and Anarchism, Edinburgh.
Hirsch, Joachim (2005): Materialistische Staatstheorie: Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems, Hamburg.
Hirsch, Joachim (2002): Herrschaft, Hegemonie und politische Alternativen, Hamburg.
Hobbes, Thomas (1980): Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens [1651], Stuttgart.

Hobsbawm, Eric J. (1985a): The Age of Capital 1848–1875, London.
Hobsbawm, Eric J. (1989): The Age of Empire 1875–1914, New York.
Hobsbawm Eric J. (1985b): Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991, London.
Hoff, Jan (2016): Befreiung heute. Emanzipationstheoretisches Denken und historische Hintergründe, Hamburg.
Holloway, John (2010a): Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen, 4. Aufl., Münster.
Holloway, John (2010b): Kapitalismus aufbrechen, Münster.
Holloway, John (2005): Change the world without taking power, London/Ann Arbor.
Honneth, Axel (2015): Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung, Berlin.
hooks, bell (2020): Die Bedeutung von Klasse. Warum die Verhältnisse nicht auf Rassismus und Sexismus zu reduzieren sind, Münster.
Horvat, Srećko (2021): After the Apocalypse, Cambridge/ Meford, Massachusetts.
Howard, Dick (2016a): Introduction, in: Between Politics and Antipolitics. Thinking about Politics after 9/11, New York, S. 1–10.
Howard, Dick (2016b): The New Left and the Search for the Political, in: Between Politics and Antipolitics. Thinking about Politics after 9/11, New York, S. 33–50.
Hug, Heinz (1989): Kropotkin zur Einführung, Hamburg.
Huxley, Aldous (1937): Ends and Means, London.
Hwang, Dongyoun (2016): Anarchism in Korea Independence, Transnationalism, and the Question of National Development, 1919–1984, New York.
Hworth, Robert H. (Hg.) (2012): Anarchist Pedagogies. Collective Actions, Theories, and Critical Reflections on Education, Oakland.
IAA (2016): Kommissionsbericht des Internationalen sozial-revolutionären Kongresses [1881], in: Kellermann, Philippe (Hg.), Propaganda der Tat. Standpunkte und Debatten,

Münster, S. 26–28.
Illich, Ivan (1975): Tools for Conviviality, Fontana.
Imbusch, Peter (2012): Macht und Herrschaft in der wissenschaftlichen Kontroverse, in: Ders.: (Hg.), Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen, 2. aktual. und erweit. Aufl. Wiesbaden, S. 9–30.
Jessop, Bob (1990): State theory : putting the Capitalist state in its place, Pennsylvania.
Jessop, Bob (2016): The state: past, present, future, Cambridge/Malden.
Jochheim, Gernot (2018): Antimilitarismus und Gewaltfreiheit. Die niederländische Diskussion in der internationalen anarchistischen und sozialistischen Bewegung 1890–1940, Heidelberg.
Jones, Jacqueline (2023): Göttin der Anarchie. Leben und Zeit von Lucy Parsons, Hamburg.
Jörke, Dirk/Selk, Veith (2017): Theorien des Populismus zur Einführung, Hamburg.
jour fixe initiative berlin (2013): Einleitung, in: Dies. (Hg.), Etwas fehlt. Utopie, Kritik und Glücksversprechen, Münster, S. 7–12.
Jun, Nathan (2012): Anarchism and Political Modernity, New York/London.
Kaindl, Christina (2009): Über die Unmöglichkeit, emanzipatorische Ziele für Andere zu setzen. Anregungen eines kritisch-psychologischen Lernbegriffs für linke Bildungsprozesse, in: Mende, Janne/Müller, Stefan (Hg.), Emanzipation in der politischen Bildung. Theorie – Konzepte – Möglichkeiten, Schwalbach/Ts., S. 135–154.
Kalicha, Sebastian (2017): Gewaltfreier Anarchismus & anarchistischer Pazifismus. Auf den Spuren einer revolutionären Theorie und Bewegung, Heidelberg.
Kalicha, Sebastian (2013): Christlicher Anarchismus: Facetten einer libertären Strömung, Freiburg.
Kant, Immanuel (2010): Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart.
Kastner, Jens (2000): Politik und Postmoderne. Libertäre

Aspekte der Soziologie Zygmunt Baumans, Münster.
Katsiaficas, Georgy (2006): The Subversion of Politics. European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life, Oakland/Edingburgh.
Kautsky, Karl (1902a): Sozialreform und soziale Revolution, in: Ders., Die soziale Revolution, Bd. 1, Berlin.
Kautsky, Karl (1902b): Am Tage nach der sozialen Revolution, in: Ders., Die soziale Revolution, Bd. 2, Berlin.
Kemper, Andreas (2022): Privatstädte. Labore für einen neuen Manchesterkapitalismus, Münster.
Klausen, Jimmy Casas/Martel, James (2011): Introduction: How Not to Be Governed, in: Dies. (Hg.), How Not to Be Governed. Readings and Interpretations from a Critical Anarchist Left, Lanham (Maryland)/Plymouth (UK), S. ix-xxviii.
Klemm, Ulrich (2011): Libertäre Pädagogik. Eine Einführung, Baltmannsweiler.
Klemm, Ulrich (Hg.) (2010): Bildung ohne Zwang. Texte zur Geschichte der anarchistischen Pädagogik, Lich.
Kissak, Terrance (2008): Free Comrades. Anarchism and Homosexuality in the United States 1895–1917, Chico (California).
Kimmel, Michael S. (1990): Revolution. A Sociological Interpretation, Philadelphia.
Kinna, Ruth (2020): The Government of No One The Theory and Practice of Anarchism, Pelican Book.
Kinna, Ruth (Hg.) (2012): The Continuum Companion to Anarchism, London/New York.
Kinna, Ruth (2005): Anarchism. A beginners guide, Oxford.
Klopotek, Felix (2021): Rätekommunismus. Geschichte – Theorie, Stuttgart.
Knipp, Kersten (2019): Die Kommune der Faschisten. Gabriele D'Annunzio, die Republik von Fiume und die Extreme des 20. Jahrhunderts, Darmstadt.
Konrád, György (1985): Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen, Frankfurt a.M.
Krämer-Badoni, Rudolf (1970): Anarchismus: Geschichte und

Gegenwart einer Utopie, Wien/München.
Kreis, Guido (2015): Negative Dialektik des Unendlichen. Kant, Hegel, Cantor, Berlin.
Kropotkin, Peter (2013): Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sitten [1902], Aschaffenburg.
Kropotkin, Peter (2008): Die historische Rolle des Staates [1896], (Ders.), Der Staat und seine historische Rolle, Münster.
Kropotkin, Peter (2002): Memoiren eines Revolutionärs, 2 Bände, Münster.
Kropotkin, Peter (1982): Die große französische Revolution, 2 Bände, Berlin.
Kropotkin, Peter (1973): Die Eroberung des Brotes und andere Schriften, München.
Kropotkin, Peter (1922a): Ein Brief statt eines Vorworts. An die Internationale der anarchistischen Bewegung, in: Ders., Worte eines Rebellen, Wien, S. XIV-XVI.
Kropotkin, Peter (1922b): Ueber die Ursache es Ausbleibens der sozialen Revolution im verflossenen Jahrhundert, in: Ders., Worte eines Rebellen, Wien, S. 1–13.
Kropotkin, Peter (2021): Worte eines Rebellen, Bodenburg, darin:
a) Die allgemeine Lage, S. 41–46.
b) Der Verfall der Staaten, S. 47–53.
c) Die Notwendigkeit der Revolution, S. 54–59.
d) Die kommende Revolution, S. 60–65.
e) Die politischen Rechte, S. 66–71.
f) An die jungen Leute, S. 72–96.
g) Die revolutionären Minderheiten, S. 104–111.
h) Die Ordnung, S. 112–118.
i) Revolutionäre Regierung, S. 229–244.
j) Sie alle sind – Sozialisten!, S. 245–249.
k) Der Geist der Empörung, S. 250–273.
l) Theorie und Praxis, S. 274–279.
m) Die Exproriation, S. 280–300.
Kropotkin, Peter (1901): Fields, Factories and Workshops. Or: Industry combined with Agriculture and Brain Work with

Manual Work, New York/London.
Kuhn, Gabriel (2007): Jenseits von Staat und Individuum. Individualität und autonome Politik, Münster.
Kuhn, Gabriel/Kalicha, Sebastian (Hg.) (2010): Von Jakarta bis Johannesburg. Anarchismus weltweit, Münster.
Kuhn, Gabriel (2012): Gilles Deleuze im Spannungsfeld von Postanarchismus und Postmarxismus, in: Kellermann, Philippe (Hg.), Begegnungen feindlicher Brüder. Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung, Bd. 2, Münster, S. 123–139.
Kornegger, Peggy/Ehrlich, Carol (1979): Anarcha-Feminismus, Berlin.
Laclau, Ernesto (2007): On Populist Reason, London/New York.
Laclau, Ernesto/Mouffe, Cantal (1991): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien.
Lagalisse, Erica (2019): Occult Features of Anarchism. With Attention to the Conspiracy of Kings and the Conspiracy of the Peoples, Oakland.
de Lagasnerie, Geoffroy (2021): Das politische Bewusstsein, Wien.
Landauer, Gustav (2017): Der Geist der permanenten Revolution, in: Borries, Achim/Weber-Brandies, Ingeborg (Hg.), Anarchismus. Theorie – Kritik – Utopie, Heidelberg, S. 133–134.
Landauer, Gustav (1976): Dreißig sozialistische Thesen [1907], in: Ders. Erkenntnis und Befreiung. Ausgewählte Reden und Aufsätze, Frankfurt a.M., S. 22–40.
Landauer, Gustav (2008): Der Dichter als Ankläger, in: Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften, Bd. 1 Internationalismus, Lich, S. 62–68.
Landauer, Gustav (2009): Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften, Band 2 Anarchismus, Lich, darin:
a) Zur Geschichte des Wortes ›Anarchie‹ [1909], S. 68–83.
b) Anarchismus – Sozialismus [1895], S. 179–184.
c) Anarchismus und die Gebildeten [1897], S. 216–223.

d) Ein paar Worte über Anarchismus [1897], S. 223–226.
Landauer, Gustav (2010): Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften, Band 3.1 Antipolitik, Lich, darin:
a) Zwölf Artikel des sozialistischen Bundes (2. Fassung) (1912), S. 127–129.
b) Das dritte Flugblatt: Die Siedlung (1910), S. 140–145.
c) Die Einkehr (1909), S. 175–182.
d) Vom Weg des Sozialismus (1909), S. 184–189.
e) Sozialistisches Beginnen (1909), S. 198–202.
f) Schwache Staatsmänner, schwächeres Volk! (1910), S. 232–234.
Landauer, Gustav (1977): Revolution [1907], Berlin.
Landauer, Gustav (1967): Aufruf zum Sozialismus [1911], Frankfurt a.M., S. 57–188.
Landstreicher, Wolfi (2016): Eigenwilliger Ungehorsam. Eine Textsammlung der anarchistischen Zeitschrift Willful Disobedience, unbekannter Ort, darin:
a) Individualismus und Kommunismus – die Ziele der anarchistischen Revolution, S. 50–53.
b) Gegen die Logik der Unterwerfung, S. 123–125.
c) Vom Proletarisierten zum Individuum – für ein anarchistisches Klassenverständnis, S. 233–239.
Laska, Bernd A. (2000): Max Stirner – Pate von »eigentümlich frei«?, in: eigentümlich frei. Marktplatz für Liberalismus, Anarchismus und Kapitalismus, Nr. 11, S. 381–383.
Lausberg, Michael (2016): Kropotkins Philosophie des kommunistischen Anarchismus, 2. Aufl., Münster.
Lauth, Hans-Joachim/Wagner, Christian (2009): Politikwissenschaft: Eine Einführung, 6. überarb. Aufl., Paderborn.
Le Guin, Ursula K. (2018): Freie Geister. Eine zwiespältige Utopie. 2. Aufl., Frankfurt a.M.
Lenk, Kurt (1973): Theorien der Revolution, München.
Lenin, W.I. (1970): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. 2, Berlin, S. 315–420.
Lenz, Ilse/Luig, Ute (Hg.) (1990): Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in

nichtpatriarchalischen Gesellschaften, Berlin.
Leonhardt, Christian (2019): Jenseits der guten Ordnung. Theoretische Konstellationen zwischen Bakunin, Rancière und Crimethlnc, in: Mathis, Klaus/Langensand, Luca (Hg.), Anarchie als herrschaftslose Ordnung, Berlin, S. 95–119.
Levy, Carl/Adams, Matthew S. (Hg.) (2019): The Palgrave Handbook of Anarchism, New York/London.
Levy, Carl (1999): Gramsci and the Anarchists, Oxfort/New York.
Liebsch, Burkhard (2012): Ethik als antipolitisches Denken. Kritische Überlegungen zu Ermmanuel Levinas mit Blick auf Jacques Rancière, in: Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.), Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen, 3. Aufl., Bielefeld, S. 99–129.
Locke, John (2008): Über die Regierung, Stuttgart.
Lösche, Peter (1986): Anarchismus, in: Fetscher, Iring/Münkler, Herfried (Hg.), Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 4, Neuzeit: Von der Französischen Revolution bis zum europäischen Nationalismus, München, S. 415–447.
Loick, Daniel/Thompson, Vanessa E. (2022): Abolitionismus. Ein Reader, Berlin.
Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, Hamburg.
Lohschelder, Silke/Dubowy, Liane M/Gutschmidt, Inés (2009): AnarchaFeminismus. Auf den Spuren einer Utopie. 2. Aufl., Münster.
Lomnitz, Claudio (2014): The Return of Comrade Ricardo Flores Magón, New York.
Löwy, Michael (2021): Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft, Hamburg.
Ludlow, Peter (Hg.) (2001): Crypto Anarchy, Cyberstates, and Pirate Utopias, Cambridge (Massachusetts)/London.
Luhmann, Niklas (1991): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, 4. Aufl., Frankfurt a.M.
Lundström, Markus (2018): Anarchist Critique of Radical Democracy. The Impossible Argument, Stockholm.
Lussu, Emilio (2017): Theorie des Aufstands [1936], Wien.

Luxemburg, Rosa (2009): Sozialreform oder Revolution? [1899], Zittau.
Mackay, John Henry (1921): Der Freiheitssucher [1920], Berlin.
Machiavelli, Niccolò (1990): Der Fürst [1513], Frankfurt a.M./ Leipzig.
Magerski, Christine/Roberts, David, (Hg.) (2019): Kulturrebellen – Studien zur anarchistischen Moderne, Wiesbaden.
Malabou, Catherine (2023): Stop Thief! Anarchism and Philosophy, Cambridge (UK) / Hoboken (USA).
Malabou, Catherine (2021): Was tun mit unserem Gehirn?, Zürich.
Malatesta, Errico (2017): Ein anarchistisches Programm, in: von Borries, Achim/Weber-Brandies, Ingeborg (Hg.), Anarchismus. Theorie – Kritik – Utopie, Heidelberg, S. 229–246.
Malatesta, Errico (2014): Anarchy [1907], in: Tucato, Davide (Hg.), Malatesta, Errico, The Method of Freedom. An Errico Malatesta Reader, Oakland/Edinburgh, S. 109–148.
Malatesta, Errico (2014): Anarchistische Interventionen, Münster, darin:
a) Die Organisation (1897), S. 49–62.
b) Vereinigte proletarische Front (1920), S. 122–124.
c) Die beiden Wege: Reformen oder Revolution? Freiheit oder Diktatur? (1920), S. 125–137.
d) Die Anarchisten in der Arbeiterbewegung (1921), S. 138–149.
e) Demokratie und Anarchie (1924), S. 168–172.
f) Gradualismus (1925), S. 177–184.
g) Kommunismus und Individualismus (1926), S. 185–192.
h) Zerstörung – und was kommt dann? (1926), S. 193–199.
i) Ein Projekt anarchistischer Organisation (1927), S. 200–214.
j) Einige Betrachtungen über die Eigentumsverhältnisse nach der Revolution (1929), S. 215–223.
Malatesta, Errico (2009): Ungeschriebene Autobiografie,

Hamburg.
Malm, Andreas (2021): How to blow uo a pipeline. Learning to fight in a world on fire, London/New York.
Malzahn, Rehzi (Hg.) (2018): Strafe und Gefängnis. Theorie, Kritik, Alternativen. Eine Einführung, Stuttgart.
Marchart, Oliver (2010): Die politische Differenz, Berlin.
Marchart, Oliver (2013):, Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin.
Marchart, Oliver (2024): Der demokratische Horizont. Politik und Ethik radikaler Demokratie (unveröffentlicht), Berlin.
Marcuse, Herbert (1973): Konterrevolution und Revolte, Frankfurt a.M.
Margall, Francisco Pi y (2017), Reaction and Revolution [1854], in: Graham, Robert (Hg.), Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas, Bd. 1, Montreal/ New York/London, S. 63–64.
Marin, Lou (2016): Rirette, Maîtrejean. Attentatskritikerin, Anarchafeministin, Individualanarchistin, Heidelberg.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (2009): Manifest der Kommunistischen Partei, Stuttgart.
Marx, Karl (2008): Arbeitslohn. Profit des Capitals. Grundrente [Die entfremdete Arbeit] (1844), in: Ders.: Philosophische und ökonomische Schriften, Stuttgart, S. 28–45.
Marx, Karl (1972): Zur Judenfrage, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, MEW, Bd. 1, Berlin, S. 347–377.
Marx, Karl (1972): Kritische Randglossen zu dem Artikel ›Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen‹ [1844], in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, MEW, Bd. 1, Berlin, S. 392–409.
Marx, Karl (1960): Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848–50, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, MEW, Bd. 7, Berlin, S. 9–107.
Marx, Karl (1960): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, MEW, Bd. 8, Berlin, S. 111–207.
Marx, Karl (1973): Über J.-P- Proudhon [Brief an J.B. v. Schweitzer] ,in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, MEW, Bd. 16,

Berlin, S. 25–32
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1978): Zirkularbrief an Bebel, Liebknecht, Bracke u.a., in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, MEW, Bd. 19, Berlin, S. 150–166.
Marx, Karl (1973):, Brief an Pawel Wassiljewitsch Annenkow, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, MEW, Bd. 27, Berlin, S. 451–463.
Marshall, Peter (2008): Demanding the Impossible. A History of Anarchism, 2. Aufl., London/New York.
Martin, Emil Rudolf (1887): Der Anarchismus und seine Träger. Enthüllungen aus dem Lager der Anarchisten, Berlin.
Martin, Emil Rudolf (1919): Die soziale Revolution: Der Übergang zum sozialistischen Staat, München.
May, Todd (1994): The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism, Pennsylvania.
May, Todd (2009): Anarchism from Foucault to Rancière, in: Amster, Randall/DeLeon, Abraham/Fernandez, Luis A./J. Nocella, Anthony/Shannon, Deric (Hg.), Contemporary anarchist studies. An introductory anthology of anarchy in the academy, Abingdon/New York, S. 11–17.
Mbah, Sam/Igariwey, I.E. (1997): African Anarchism. The History of a Movement, Tucson (Arizona).
Mbembe, Achille (2017): Politik der Feindschaft, Berlin.
Meyer, Thomas (2003): Was ist Politik?, 2. Aufl., Opladen.
Messer-Kruse, Timothy (2011): The Trial of the Haymarket Anarchists. Terrorism and Justice in the Gilded Age, New York.
Menzel, Felix (2014): Romantische Anfänge, in: Felix Menzel et al., Nazivorwurf, Schriftenreihe BN-Anstoß, Bd. IV, Chemnitz, S. 14–19.
Merlino, Saverio (1972): Die Zukunft gehört dem Experiment [1892], in: Oberländer, Erwin, (Hg.) Der Anarchismus. Dokumente der Weltrevolution, Bd. 4, Olten, S. 263–281.
Michel, Louise (2017): Memoiren. Erinnerungen einer Kommunardin, Münster.
Miething, Dominique F. (2016): Anarchistische Deutungen der Philosophie Friedrich Nietzsches. Deutschland,

Großbritannien (1890–1947), Baden-Baden.
Milstein, Cindy (2013): Der Anarchismus und seine Ideale, Münster.
Monatte, Pierre (1972): Syndikalismus – Weg oder Ziel? [1907], in: Oberländer, Erwin, Der Anarchismus, Dokumente der Weltrevolution, Bd. 4, Olten, S. 325–335.
Most, Johann (2006A): Die Freie Gesellschaft, Münster, darin:
a) Die Freie Gesellschaft, S. 23–44.
b) Die Eigentumsbestie, S. 45–61.
c) Die Anarchie, S. 78–94.
d) Der Narrenturm, S. 123–143.
e) Der Stimmkasten, S. 144–164.
f) Unsere Stellung in der Arbeiterbewegung, S. 165–197.
Most, Johann (2006B): Anarchismus in einer Nußschale, Münster, darin:
a) Agitationswinke, S. 16–20.
b) Individualismus und Kommunismus, S. 21–27.
c) Staat und Kommunismus, S. 28–34.
d) Die freie Gruppierung, S. 35–41.
e) Der Kommunismus und die individuelle Leistung, S. 50–55.
f) Anarchistische Taktik, S. 56–60.
g) Nieder mit den Anarchisten, S. 61–66.
h) Der Stein des Anstoßes, S. 67–73.
i) Die ›politische Aktion‹, S. 74–79.
j) Labor Day, S. 91–96.
k) Der Marxismus, S. 104–108.
l) Die Taktik der Marxisten, S. 109–112.
m) Konsequenzen der Marxistentaktik, S. 113–116.
n) Common Sense, S. 122–123.
o) Trust-Streiflicher, S. 127–130.
p) ›Edelanarchismus‹, S. 131–134.
q) Die neue Mittelklasse, S. 135–138.
r) Das moderne Proletariat, S. 139–142.
s) Zur Propaganda, S. 143–146.
t) Kirche und Staat, S. 150–153.
u) Demokratie und Anarchie, S. 163–167.

v) Ein- uns Ausfälle, S. 184–188.
w) Unser Literaturwesen, S. 189–191.
x) Die Individualität, S. 192–193.
y) Der Tramp, S. 194–196.
z) Im Vorurteil befangen, S. 209–216.
Mouffe, Chantal (2008): Das demokratische Paradox, Wien.
Mulgan, Geoff J (1994): Politics in an Antipolitical Age, Cambridge.
Mueller, Gavin (2022): Maschinenstürmer. Autonomie und Sabotage, Hamburg.
Mueller, Tadzio (2011): Empowering Anarchy: Power, Hegemony and Anarchist Strategy, in: Rousselle, Duane/ Evren, Süreyyya (Hg.), Post-Anarchism. A Reader, London, S. 75–94.
Mühsam, Erich (2010b): Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat. Was ist kommunistischer Anarchismus [1933], in: Schwiewe, Jürgen, Maußner, Hanne (Hg.), Erich Mühsam – Trotz allem Mensch sein, Stuttgart, S. 125–137.
Mühsam, Erich (2010a): Freiheit als gesellschaftliches Prinzip [1930], in: Schiewe, Jürgen/Maußner, Hanne (Hg.), Mühsam, Erich, Trotz allem Mensch sein. Gedichte und Aufsätze, Stuttgart, S. 106–116.
Mümken, Jürgen (2021): Kropotkin, die soziale Revolution und ihr Ausbleiben, in: Kropotkin, Peter (2021): Worte eines Rebellen, Bodenburg, S. 301–330.
Mümken, Jürgen (2003): Freiheit, Individualität und Subjektivität. Staat und Subjekt in der Postmoderne aus anarchistischer Perspektive, Frankfurt a.M.
Mümken, Jürgen (2005a): Anarchismus in der Postmoderne. Eine Einführung; in: Ders. (Hg.), Anarchismus in der Postmoderne. Beiträge zur anarchistischen Theorie und Praxis, Frankfurt a.M., S. 11–23.
Mümken, Jürgen (2005b): Anarchismus, Neoliberalismus und Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat, in: Ders. (Hg.), Anarchismus in der Postmoderne. Beiträge zur anarchistischen Theorie und Praxis, Frankfurt a.M., S. 41–51.
Mümken, Jürgen (2009): Postanarchismus. Anarchistische

Theorie (in) der Postmoderne, in: Degen, Jürgen/Knoblauch, Jochen (Hg.), Anarchismus 2.0. Bestandsaufnahmen. Perspektiven, Stuttgart, S. 139–157.
Nancy, Jean-Luc (2004): singulär plural sein, Zürich/Berlin.
Narr, Wolf-Dieter (1972): Logik der Politikwissenschaft – eine propädeutische Skizze, in: Kress, Gisela/Senghaas, Dieter (Hg.), Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme, Frankfurt a.M.
Nettlau, Max (1925): Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis 1864, in: Ders. (Hg.), Beiträge zur Geschichte des Sozialismus, Syndikalismus, Anarchismus, Bd. 1, Berlin.
Neupert-Doppler, Alexander (2019): Die Gelegenheit ergreifen. Eine politische Philosophie des Kairós, Wien.
Neupert, Alexander (2013): Staatsfetischismus. Zur Rekonstruktion eines umstrittenen Begriffs, Berlin/Münster/London.
Novatore, Renzo (2012): The Collective Writings of Renzo Novatore, Ardent Press, darin:
a) Towards the Creative Nothing (1917), S. 24–58.
b) Anarchist Individualism in the Social Revolution (1919), S. 73–77.
c) My Iconoclastic Individualism (1920), S. 127–135.
d) Beyond the two Anarchies (1921), S. 175–181.
e) Of Individualism and Rebellion (1922), S. 204–207.
Newman, Saul (2019): Postanarchism, in: Levis, Carl/Adams, Matthew S. (Hg.), The Palgraves Handbook of Anarchism, London/New York, S. 293–303.
Newman, Saul (2016): Postanarchism, Cambridge.
Newman, Saul (Hg.) (2011): Max Stirner, New York/London.
Newman, Saul (2010): The Politics of Postanarchism, Edinburgh.
Newman, Saul (2007): From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarism and the dislocation of power [2001], Plymouth.
Nozick, Robert (2001): Anarchy, State, and Utopia [1974], Oxford.

Oberländer, Erwin (1972): Einleitung, in: Ders. (Hg.), Dokumente der Weltrevolution, Bd. 4 Anarchismus, Olten, S. 21–64.
Öcalan, Abdullah (2012): Demokratischer Konföderalismus, Neuss.
Ott, Manuela (2005). Gilles Deleuze zur Einführung, Hamburg.
Parsons, Lucy E. (2021): Die Prinzipien des Anarchismus, in: Elany (Hg.), Schwarze Saat. Gesammelte Schriften zum schwarzen und indigenen Anarchismus, Ort unbekannt, S. 28–37.
Pernicone, Nunzio (1993): Italien Anarchism 1864–1892, Princeton (New Jersey).
Peirats, José (1998): Anarchists in the Spanish Revolution, London.
Peiró, Juan (1986): Syndikalismus und Anarchismus [1933], in: Santillian. Peiró, Ökonomie und Revolution, Wien [Berlin 1975], S. 15–50.
Pelloutier, Fernand (1972): Der Anarchismus und die Gewerkschaften [1895], in: Oberländer, Erwin, (Hg.) Der Anarchismus. Dokumente der Weltrevolution, Bd. 4, Olten· S. 316–325.
Pelinka, Anton (2004): Grundzüge der Politikwissenschaft, Wien/Köln/Weimar.
Pestaña, Angel (1972): Betrachtungen und Urteile über die Dritte Internationale, in: Oberländer, Erwin, (Hg.) Der Anarchismus. Dokumente der Weltrevolution, Bd. 4, Olten· S. 359–377.
Portwood-Stacer, Laura (2013): Lifestyle Politics and Radical Activism, New York/London.
Poulantzas, Nicos (2002): Staatstheorie: politischer Überbau, Ideologie, autoritärer Etatismus (1978), Hamburg.
Pouget, Émile (2014): Die Revolution ist Alltagssache. Schriften zur Theorie und Praxis des revolutionären Syndikalismus, Lich, darin:
a) Die Grundlagen des Syndikalismus (1903), S. 52–78.
b) Das Syndikat (1904), S. 79–105.
c) Die Partei der Arbeit (1905), S. 107–134.

d) Die direkte Aktion (1907), S. 137–160.
Prichard, Alex (2013): Justice, Order and Anarchy. The international political theory of Pierre-Joseph Proudhon, New York.
Probst, Milo (2021): Für einen Umweltschutz der 99 %. Eine historische Spurensuche, Hamburg.
Proudhon, Pierre-Joseph (2005): The General Idea of the Revolution (1851), in: Graham, Robert (Hg.), Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas, Bd. 1, Montreal/ New York/London, S. 51–58.
Proudhon, Pierre-Joseph (1966): Philosophie der Staatsökonomie oder Notwendigkeit des Elends [1847], 2 Bände, Darmstadt.
Proudhon, Pierre-Joseph (1963): in: Ders., P. J. Proudhon. Ausgewählte Texte, Stuttgart, darin:
a) Was ist das Eigentum? (1840), S. 1–119.
b) Revolutionäres Programm (1848), S. 193–264.
c) Theorie des Eigentums (1866), S. 265–346.
Proudhon, Pierre-Joseph (2017): Das Prinzip der Föderation [1863], in: von Borries, Achim/Weber-Brandies, Ingeborg (Hg.), Anarchismus. Theorie – Kritik – Utopie, Heidelberg, S. 55–57.
Purdy, Jerediah (2020): Die Welt und wir. Politik im Anthropozän, Berlin.
Rammstedt, Otthein (1969): Einleitung, in: Ders. (Hg.) Anarchismus. Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt, Köln/Opladen, S. 7–28.
Ramnath, Maia (2011): Decolonizing Anarchism: An Antiautorithorian History of India's Liberation Struggle, Oakland/Edinburgh.
Ramus, Pierre (1922): Vorwort, in: Der. (Hg.), Kropotkin, Peter, Worte eines Rebellen, Wien, S. VII-XI.
Rancière, Jacques (2008): Zehn Thesen zur Politik, Zürich/ Berlin.
Rapp, John A. (2012): Daoism and Anarchism, Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China, New York/ London.

Reclus, Élisée (2013):, in: Clark, John/Martin, Camille (Hg.), Anarchy, Geography, Modernity. Selected Writings of Élisée Reclus, Oakland, darin:
a) Evolution, Revolution, and the Anarchist Ideal (1898), S. 138–155.
b) The Modern State (1905), S. 186–201.
c) Progress (1905), S. 208–233.
Reclus, Élisée (1972): Anarchismus und Moral [1896], in: Oberländer, Erwin (Hg.), Dokumente der Weltgeschichte, Bd. 4: Der Anarchismus, Frankfurt a.M./Wien, S. 246–262.
Reclus, Élisée (2017/2005), Evolution and Revolution [1891], in: Graham, Robert (Hg.), Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas, Bd. 1, Montreal/New York/London, S. 268–271.
Regenbogen, Arnim/Meyer, Uwe (2013): »Paradox«, in: Dies. (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg, S. 482ff.
Repp, Kevin (2000): Reformers, Critics, and the Paths of German Modernity. Anti-Politics and the Search for Alternatives, 1890–1914, Cambridge/London.
Rawls, John (1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.
von Redecker, Eva (2020): Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen, Frankfurt a.M.
von Redecker, Eva (2018): Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels, Frankfurt a.M./New York.
Reitz, Tilman (2013): Das zerstreute Gemeinwesen. Politische Semantik im Zeitalter der Gesellschaft, Habilitationsschrift an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.
Regier, Sascha (2023): Den Staat aus der Gesellschaft denken. Ein kritischer Ansatz der politischen Bildung, Bielefeld.
Restivo, Sal (2011): Red, Black, and Objective. Science, Sociology, and Anarchism, Farnham/Burlington.
Pinker, Steven (2013): Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit, Frankfurt a.M.
Ritter, Alan (1980): Anarchism. A theoretical Analysis, Cambridge.

Ritter, Alan (2012): Anarchy, Law and Freedom [1980], in: Graham, Robert (Hg.), Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas, Bd. 3, Montreal/New York/London, S. 113–118.
Rocker, Rudolf (2012): Der Bankrott des russischen Staatskommunismus, Wien, darin:
a) Ein historischer Trugschluss, S. 24–28.
b) Der Ursprung und die Bedeutung der Räteidee, S. 58–63.
c) Die Diktatur des Proletariats, S. 64–69.
d) Das Wesen der Volksrevolution: Freiheit und Sozialismus, S. 78–87.
Rocker, Rudolf (1947): Anarchismus und Anarchosyndikalismus, Broschüre von Syndikat-A/Moers, Jahr unbekannt.
Rocker, Rudolf (1974): Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten, Frankfurt a.M.
Rolletschek, Jan (2018): Materialist aus der Schule Spinozas. Gustav Landauers spinozistischer Anarchismus, in: Hawel, Marcus et al., Doktorand_innen-Jahrbuch der RLS, Hamburg, S. 47–61.
Rosa, Hartmut/Oberthür, Jörg (2020): Gesellschaftstheorie, München.
Rosa, Hartmut (2013): Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik, 2. Aufl., Berlin.
Rosanvallon, Pierre (2018): Die Gegen-Demokratie. Politik in Zeiten des Misstrauens, Bonn.
Rose, Nikolas (2000): Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens, in: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.), Gouvernementalitäten der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt a.M., S. 72–109.
Rossi, Giovanni (1979): Utopie und Experiment [1897], Berlin, darin:
a) Ein socialistisches Gemeinwesen. Utopie von Giovanni Rossi (Cárdias), S. 1–63
b) Cittadella, bei Stagno Lombardo, Provinz Cremona. Ein

kollektivistisches Experiment, S. 65–94
c) Cecilia, bei Palmeira, Paraná, Brasilien. Ein kommunistisches Experiment, S. 95–265.
Rothbard, Murray (2006): For a New Liberty. The Libertarian Manifesto (1978), Auburn (Alabama).
Rousseau, Jean-Jacques (2008): Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes, Stuttgart.
Rousselle, Duane (2012): After Post-Anarchism, Berkeley.
Roszak, Theodore (1971): Gegenkultur. Gedanken über die technokratische Gesellschaft und Opposition der Jugend, Düsseldorf/Wien.
Rudolph, Günther (1995): Die philosophisch-soziologischen Grundpositionen von Ferdinand Tönnies. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der bürgerlichen Soziologie, Hamburg.
Russell, Bertrand (1971): Wege zur Freiheit. Sozialismus, Anarchismus, Syndikalismus [1918], Frankfurt a.M.
Ryley, Peter (2019): Individualism, in: Levy, Carl/Adams, Matthew S. (Hg.), The Palgraves Handbook of Anarchism, New York/London, S. 225–236.
de Saint Victor, Jacques (2015): Die Antipolitischen, Bonn.
Saña, Heleno (2000): Die libertäre Revolution. Die Anarchisten im spanischen Bürgerkrieg, Hamburg.
de Santillián, Diego Abad/Peiró, Juan (1986): Ökonomie und Revolution, Wien, darin:
a) Der ökonomische Organismus der Revolution (1936), S. 103–152.
b) Zwischenbilanz der Revolution, S. 191–203.
Sartwell, Crispin (2008): Against the State. An Introduction to Anarchist Political Theory, New York.
Schaupp, Simon (2017a): Der kurze Frühling der Räterepublik. Ein Tagebuch der bayrischen Revolution, Münster.
Schaupp, Simon (2017b): Vergessene Horizonte. Der kybernetische Kapitalismus und seine Alternativen, in: Buckmann, Paul/Koppenburger, Anne/Schaupp, Simon (Hg.), Kybernetik, Kapitalismus, Revolutionen. Emanzipatorische Perspektiven im technologischen Wandel, Münster, S. 51–73.
Schedler, Andreas (Hg.) (1997): The End of Politics?

Explorations into Modern Antipolitics, New York.
Scheer, Hermann (1995): Zurück zur Politik. Die archimedische Wende gegen den Zerfall der Demokratie, Wien/Zürich.
Schmelzer, Matthias/Vetter, Andrea (2021) Dregrowth/ Postwachstum zur Einführung, 2. ergänz. Aufl., Hamburg.
Schmidt, Michael/van der Walt, Lucien (2009): Black Flame. The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism, Oakland.
Schmidt, Michael/van der Walt, Lucien (2013): Schwarze Flamme. Revolutionäre Klassenpolitik im Anarchismus und Syndikalismus, Hamburg.
Schmidt-Salomon, Michael (2006): Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, 2. korrig. Aufl., Aschaffenburg.
Schmidt-Salomon, Michael (2013): Vorwort, in: Kropotkin, Peter, Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sitten (1902), Aschaffenburg, S. 7–16.
Schmitt, Carl (1991): Der Begriff des Politischen [1932], 3. Aufl., Berlin.
Schmiljun, André (2014): Zwischen Modernität und Konservatismus. Eine Untersuchung zum Begriff der Antipolitik bei F. W. J. Schelling (1775–1854), Berlin.
Smucker, Jonathan M. (2017): Hegemony How-to. A Roadmap for Radicals, Chico/Oakland.
Scholl, Stefan (2016): Politik als Krankheit. Organisch-medizinische Metaphern im Grenzziehungsdiskurs zwischen Wirtschaft und Politik im 20. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte, München; 57(2), S. 367–395.
Schürmann, Reiner (1987): Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy, Bloomington/Indiana.
Schütz, Wilhelm Wolfgang (1969): Antipolitik. Eine Auseinandersetzung über rivalisierende Gesellschaftsformen, Köln/Berlin.
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (2018): Karl Marx – Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genese und Kernstruktur der kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis [1981], Freiburg/München.

Scott, James C. (2012): Two Cheers for Anarchism, Princeton/Oxford.
Scott, James C. (2020): Die Mühlen der Zivilisation – Eine Tiefengeschichte der frühen Staaten, Berlin.
Scott, James C. (2009): The Art of Not Being Governed An Anarchist History of Upland Southeast Asia, New Haven/London.
Schwitzguébel, Adhémar (1972): Kollektivistisches Programm (1880), in: Oberländer, Erwin (Hg.), Dokumente der Weltgeschichte, Bd. 4: Der Anarchismus, Frankfurt a.M./Wien, S. 193–216.
Selbin, Eric (1997): Revolution in the real World. Bringing agency back in, in: Foran, John (Hg.), Theorizing Revolutions, London/New York, S. 123–133.
Selbin, Eric (2010): Gerücht und Revolution. Von der Macht des Weitererzählens, Darmstadt.
Senft, Gerhard (2006): Glanz und Elend des Parlamentarismus, in: Ders. (Hg.), Essenz der Anarchie. Die Parlamentarismuskritik des libertären Sozialismus, Wien, S. 6–52.
Seyferth, Peter (2015): Einleitung, in: Ders. (Hg.), Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse, Baden-Baden, S. 9–44.
Shaffer, Kirwin R. (2013): Black Flag Boricuas. Anarchism, Antiauthoritarianism, and the Left in Puerto Rico, 1897–1921, Cambridge (Illinois).
Sheehan, Seán M. (2003): Anarchism, London.
Suriano, Juan (2010): Paradoxes of Utopia. Anarchist Culture and Politics in Buenos Aires, 1890–1910, Oakland/Edinburgh.
Shantz, Jeff (2020): Organizing Anarchy Anarchism in Action, Leiden/Bosten.
Shannon, Deric et al. (Hg.) (2012): Queering Anarchism. Addressing and Underdressing Power and Desire, Oakland/Edinburgh.
Shapin, Steven (1998): Die wissenschaftliche Revolution, Frankfurt a.M.

Skocpol, Theda (2018): States and Social Revolutions [1979], 4. Aufl, Cambridge.
Sorel, Georges (1969): Über die Gewalt [1908], Frankfurt a.M.
Springer, Simon (2016): The Anarchist Roots of Geography. Wowards spatial Emancipation, Minneapolis/London.
Stammen, Theo (1997): Grundlagen der Politik, in: Stammen et al., Grundwissen Politik, überarb. Neuausgabe, Bonn, S. 13–46.
Starhawk (1990): Mit Hexenmacht die Welt verändern, Freiburg.
Sternberger, Dolf (1961): Begriff des Politischen. Der Friede als der Grund und das Merkmal und die Norm des Politischen, Frankfurt a.M.
Stirner, Max (2008): Der Einzige und sein Eigentum [1845], Stuttgart.
Stölner, Thomas / Bittlingmayer, Uwe H. / Okcu, Gözde (2023): anarchistische gesellschaftsentwürfe. Zwischen partizipatorischer wirtschaft, herrschaftsfreier vergesellschaftung und kollektiver entscheidungsfindung, Münster.
Stowasser, Horst (2007): Freiheit pur. Die Idee der Anarchie, Geschichte und Zukunft, Neuausgabe, Hamburg.
Sörensen, Paul (2023a): Präfiguration. Zur Politizität einer transformativen Praxis, Frankfurt a.M./New York.
Sörensen, Paul (2023b): Präfigurative Politik. Eine Einführung, Wien/Berlin.
Souchy, Augustin (2010): Evolution und Revolution, in: Ders., Anarchistischer Sozialismus, Münster, S. 38–46.
de Sousa Santos, Boaventura (Hg.) (2007): Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon, London/ New York.
Suissa, Judith (2006): Anarchism and Education. A philosophical perspective, London/New York.
Sunshine, Spencer (2013): Post-1960 U.S. Anarchism and Social Theory, New York.
Susemichel, Lea/Kastner, Jens (2021): Unbedingte Solidarität, in: Dies. (Hg.), Unbedingte Solidarität, Münster, S. 13–48.

Sutterlütti, Simon/Meretz, Stefan (2018): Kapitalismus aufheben. Eine Einladung über Utopie und Transformation neu nachzudenken, Hamburg.
Taibo, Carlos (2019): Rethinking Anarchy. Direct Action, Autonomy, Self-Management, Chico/Edinburgh.
de Tocqueville, Alexis (2006): Über die Demokratie in Amerika [1835], Stuttgart.
Timm, Uwe (1973): »An alle Freiheitsliebenden«, in: Befreiung. Blätter für anarchistische Weltanschauung (Ausgabe Juli 1968), in: Bartsch, Günther, Anarchismus in Deutschland 1965–1973, Bd. 2/3, Hannover, S. 323.
Thoreau, David Henri (2010): Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat [1849], in: Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat und andere Essays, Zürich.
Tolstoi, Leo N. (2007): Die Sklaverei unserer Zeit (1904), in: Ders.: Die Sklaverei unserer Zeit. Ausgewählte Texte, Frankfurt a.M., S. 17–74.
Tomasello, Michael (2020): Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens, Frankfurt a.M..
Tönnies, Ferdinand (1991): Gemeinschaft und Gesellschaft [1887], 3. unveränderte Aufl., Darmstadt.
Trojanow, Ilija (Hg.) (2012): Anarchistische Welten, Hamburg.
Turcado, Davide (2019): Anarchist Communism, in: Levy, Carl/Adams, Matthew S. (Hg.), The Palgraves Handbook of Anarchism, New York/London, S. 237–247.
Tucker, Benjamin (1972): Staatssozialismus und Anarchismus; inwieweit sie übereinstimmen und worin sie sich unterscheiden (1888), in: Oberländer, Erwin (Hg.), Dokumente der Weltgeschichte, Bd. 4: Der Anarchismus, Frankfurt a.M./Wien, S. 100–119.
Turcato, Davide (2012): Making Sense of Anarchism: Errico Malatesta's Experiments with Revolution 1889–1900, New York.
Urtubia, Lucio (2010): Baustelle Revolution. Erinnerungen eines Anarchisten, Berlin.
van Dyk, Silke/Haubener, Tine (2021): Community-Kapitalismus, Hamburg.

Volin [Wsewolod Michailowitsch Eichenbaum] (1983): Die unbekannte Revolution, 3 Bände, Hamburg.
Voyenne, Bernard (1982): Demokratie, Ökologie, Föderalismus. Der Föderalismus Pierre-Joseph Proudhons, Frankfurt a.M.
Wagner, Thomas (2022): Fahnenflucht in die Freiheit. Wie der Staat sich seine Feinde schuf – Skizzen zur Globalgeschichte der Demokratie, Berlin.
Wallat, Hendrik (2015): Fundamente der Subversion. Über die Grundlagen materialistischer Herrschaftskritik, Münster.
Ward, Colin (1996): Anarchy in Action [1973], London.
Ward, Colin (2004). Anarchism. A very short Introduction, Oxford.
Ward, Colin (2011): Autonomy, Solidarity, Possibility. The Colin Ward Reader, Oakland.
Wartenberg, Gerhard (1928), Das Problem der Übergangsperiode, in: Ders.: Vergleichende Revolutionsgeschichte. Das Problem der Übergangsperiode (Broschüren-Nachdruck, hg. Kellermann, Philippe), Moers, Jahr unbekannt.
Weber, Max (2008): Politik als Beruf [1919], Stuttgart.
Weil, Simone (1975): Reflexionen über die Ursachen der Freiheit und sozialen Unterdrückung [1934], in: Dies., Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften, München, S. 151–240.
Weiss, Ulrich (1997): Emanzipation, in: Wolfgang Fritz Haug (Hg.), Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 3, Berlin, S. 272–289.
Weitling, Wilhelm (1974): Garantien der Harmonie und Freiheit. Stuttgart.
Weiß, Volker (2013): Antiemanzipatorische Utopien. Ernst Jüngers Heliopolis und Oswald Spenglers Der Mensch und die Technik, in: jour fixe initiative berlin (Hg.), Etwas fehlt. Utopie, Kritik und Glücksversprechen, Münster, S. 63–78.
Wengrow, David/Graeber, David (2022): Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit, Stuttgart.
Welzer, Harald (2019): Alles könnte anders sein: Eine Gesellschaftsutopie für freie Menschen, Frankfurt a.M.

Wilde, Oscar (2015): Der Sozialismus und die Seele des Menschen (1891), Berlin.
Wilk, Michael (1999): Macht, Herrschaft, Emanzipation. Aspekte anarchistischer Staatskritik, Grafenau.
White, Richard J./Springer, Simon/de Souza, Marcelo Lopes (2016): The Practice of Freedom. Anarchism, Geography, and the Spirit of Revolt, London/New York.
Wolf, Siegbert (2015): »Wo Geist ist, da ist Gesellschaft. Wo Geistlosigkeit ist, ist Staat«. Gustav Landauers Lust zum Ohnestaat als Brücke zwischen klassischem und postmodernem Anarchismus, in: Seyferth, Peter, (Hg.), Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse, Baden-Baden, S. 191–201.
Wolf, Siegbert (2010): Einleitung: Wege in die Gemeinschaft – Der »Sozialistische Bund«, in: Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften, Bd. 3.1 Antipolitik, Lich.
Winkler, Gabriele (2015): Care Revolution. Schritte in eine solidarische Gesellschaft, Bielefeld.
Wolf, Siegbert (1988): Gustav Landauer zur Einführung, Hamburg.
Woodcock, Georg (1962): Anarchism. A History Of Libertarian Ideas And Movements, Cleveland/New York.
Wright, Eric Olin (2017): Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus, Berlin.
Wright, Steve (2005): Den Himmel stürmen. Eine Theoriegeschichte des Operaismus, Hamburg.
Zenker, Ernst Viktor (1895): Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie, Jena.
Zerzan, John (2008): Twilight of the Mashines, Port Townsend (Washington).
Zerzan, John (1999): Elements of Refusal, Columbia (Missouri).
Žižek, Slavoj (2009): Auf verlorenem Posten, Frankfurt a.M.
Žižek, Slavoj (2002): Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin, Frankfurt a.M.
Žižek, Slavoj (2001): Die Tücke des Subjekts, Frankfurt a.M.

Quellenverzeichnis

ABC Belarus (2021): Prisoners in Belarus; verfügbar auf: https://abc-belarus.org/?cat=936&lang=en; zuletzt aufgerufen am: 15.11.2021.

ABC Dresden (2021): Zehn Argumente gegen Knast; https://abcdd.org/2021/09/28/10-argumente-gegen-knast/; zuletzt aufgerufen am: 15.03.2022.

Abramowski, Edward (1899): Ethics and Revolution; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/edward-abramowski-ethics-and-revolution; zuletzt aufgerufen am 23.04.2022.

Akai, Laure (1992): Individualism vs. Individualism, verfügbar auf: http://theanarchistlibrary.org/library/laure-akai-individualism-vs-individualism; zuletzt aufgerufen am 03.06.2021.

Alston, Ashanti Omowali (2003): Black Anarchism, verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/ashanti-omowali-alston-black-anarchism; zuletzt aufgerufen am: 28.09.2021.

Amnesty Report (2023): Amnesty Report 2022/2023; verfügbar auf: https://www.amnesty.de/informieren/amnesty-report/amnesty-report-2022; zuletzt aufgerufen am: 21.09.2023.

Anarchistischer CSD Berlin (2021): Aus Wut zerstören, aus Liebe aufbauen; verfügbar auf: https://acsd20.noblogs.org/; zuletzt aufgerufen am 06.09.2021.

Anarchist Studies Network (2023): verfügbar auf: https://anarchiststudiesnetwork.org; zuletzt aufgerufen am: 06.02.2023.

Anonym (2010): Die Politik aus unseren Kämpfen verbannen [Bannir la politique de nos luttes], in: Guerre au Paradis,

(Paris 2010); verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/guerre-au-paradis-die-politik-aus-unseren-kampfen-verbannen; zuletzt aufgerufen am: 13.10.2020.
Anonym (2014b):, Nieder mit der Politik!, in: Aufruhr. Anarchistisches Blatt; verfügbar auf: https://aufruhr.noblogs.org/post/2014/04/25/nummer-13-8-maerz-2014/#politik; zuletzt aufgerufen am: 13.10.2020.
Anonym (2014b): Die Kunst der Politik oder: was ist links?; verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/anonym-die-kunst-der-politik-oder-was-ist-links; zuletzt aufgerufen am: 13.10.2020
Anonym (2018): Inhabit. Instructions for Autonomy; verfügbar auf: https://inhabit.global/; zuletzt aufgrufen am 22.04.2021.
Anonym (2020): Entschwörung der Echsenmenschen. Konturen einer performativen anti-verschwörungsmythologischen Aktionsform; verfügbar auf: https://de.indymedia.org/node/121154; zuletzt aufgerufen am 03.06.2021.
Antifa in der Krise (2014): Warum dieser Kongress?; verfügbar auf: http://web.archive.org/web/20140404222640/http://kriseundrassismus.noblogs.org/warum-dieser-kongress; zuletzt aufgerufen am: 17.01.2021.
Antipolitika (2016, 2019), Antipolitika. Anarchist journal from the balkans; verfügbar auf: https://antipolitika.noblogs.org/; zuletzt aufgerufen am: 02.08.2021.
Arbeitskreis Gilets Jaunes in der translib (2019): Une Situation Excellente? Beiträge zu den Klassenauseinandersetzungen in Frankreich, Leipzig; verfügbar auf: https://translibleipzig.files.wordpress.com/2019/10/gelbwestenbroschc3bcre_translib.pdf; zuletzt aufgerufen am: 27.07.2021.
Armand, Émile (1926): Anarchist Individualism, in: Anarchist Individualism and Amorous Comradeship;
verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/emile-armand-anarchist-individualism-and-amorous-comradeship; zuletzt aufgerufen am: 23.11.2018.

Armand, Émile (1945): Unsere Forderungen als individualistische Anarchisten;
verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/weitere-anarchistische-texte/6447-emile-armand-unsere-forderungen-als-individualistische-anarchisten; zuletzt aufgerufen am: 18.12.2018.
Armand, Émile (1925): What is an Anarchist?; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/emile-armand-what-is-an-anarchist; zuletzt aufgerufen am: 18.12.2018.
Arrigoni, H. (1930): Ein individualistisch-anarchistischer Standpunkt; verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/weitere-anarchistische-texte/8174-h-arrigoni-ein-individualistisch-anarchistischer-standpunkt-1930; zuletzt aufgerufen am: 15.06.2021.
Arte-Reportage (2021): »Mexiko: Im schwarzen Block der Feministinnen« (26.03.2021); verfügbar auf: https://www.arte.tv/de/videos/101555-000-A/mexiko-im-schwarzen-block-der-feministinnen/; zuletzt aufgerufen am: 28.09.2021.
Autonomies (2021): verfügbar auf http://autonomies.org; zuletzt aufgerufen am; 28.10.2021.
Barcelona En Comú (Hg.) (2019): Fearless Cities. A Guide to the Global Municipalist Movement, Oxfort; verfügbar auf: https://fearlesscities.com/sites/default/files/fearless_book_en.pdf; zuletzt aufgerufen am: 26.02.2022.
Berkman, Alexander (1928): ABC des Anarchismus, Broschüren Reprint (Original: Paris); verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/alexander-berkman-abc-des-anarchismus; zuletzt aufgerufen am 04.05.2021.
Bey, Hakim (1994): T.A.Z. Die temporär autonome Zone, Berlin/Amsterdam; verfügbar auf: https://www.nadir.org/nadir/archiv/PolitischeStroemungen/Anarchistische_Bewegungen/taz/taz.pdf; zuletzt aufgerufen am: 09.06.2021.
Bey, Marquis (2016): Anarcho-Blackness. Notes Toward a Black Anarchism; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/marquis-bey-anarcho-blackness; zuletzt aufgerufen

am: 28.09.2021.
Black Trowel Collective (2016): Foundations of an Anarchist Archaeology: A Community Manifesto; verfügbar auf: https://savageminds.org/2016/10/31/foundations-of-an-anarchist-archaeology-a-community-manifesto; zuletzt aufgerufen am: 14.03.2021.
de La Boëtie, Étienne (2009): Von der freiwilligen Knechtschaft des Menschen [1550]; verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/etienne-de-la-boetie-von-der-freiwilligen-knechtschaft-des-menschen; zuletzt aufgerufen am: 05.08.2021.
Bonanno, Alfredo M. (1995): Die anarchistische Spannung; verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/alfredo-m-bonanno-die-anarchistische-spannung; zuletzt aufgerufen am: 13.10.2020.
Bonanno, Alfredo (1977): Die bewaffnete Freude); verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/alfredo-m-bonanno-die-bewaffnete-freude; zuletzt aufgerufen am: 09.06.2021.
Bottici, Chiara (2018): Anarchafeminism (Vortrag vom 27.01.2018); verfügbar auf: https://www.youtube.com/watch?
v = 0wExuuYq5TI&ab_channel = FrenchCultureintheUS; zuletzt aufgerufen am: 28.09.2021.
Brangsch, Lutz (2017): Revolution: Lokomotiveoder Notbremse der Geschichte?; verfügbar auf: https://marx200.org/sites/default/files/revolutionen_und_lokomotiven-end.pdf; zuletzt aufgerufen am: 12:07.2021.
Brie, Michael (Hg.) (2009): Radikale Realpolitik. Plädoyer für eine andere Politik, Berlin; verfügbar auf: https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Texte-62.pdf; zuletzt aufgerufen am: 27.07.2021.
BRRN (2016): Black Anarchism. A Reader by Black Rose Anarchist Federation; verfügbar auf: https://blackrosefed.org/black-anarchism-a-reader/; zuletzt aufgerufen am: 28.09.2021.
BRRN (2021a): Libertarian Socialism; verfügbar auf: https://

blackrosefed.org/points-of-unity/libertarian-socialism; zuletzt aufgerufen am: 27.07.2021.
BRRN (2021b): Mission Statement; verfügbar auf: https://blackrosefed.org/mission-statement; zuletzt aufgerufen am: 27.07.2021.
Cafiero, Carlo (1972): Our Revolution [1881]; verfügbar auf: http://theanarchistlibrary.org/library/carlo-cafiero-our-revolution; zuletzt aufgerufen am: 09.06.2021.
Cafiero, Carlo (2012): Revolution is a Natural Law [1881]; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/carlo-cafiero-revolution-is-a-natural-law; zuletzt aufgerufen am: 10.06.2023.
Candeias, Mario (2010): Von der fragmentierten Linken zum Mosaik, in: LuXemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, Ausgabe 1 – Für ein linkes Mosaik, Berlin; verfügbar auf: https://www.zeitschrift-luxemburg.de/wp-content/uploads/LUX1-2010-Candeias.pdf; zuletzt aufgerufen am: 27.07.2021.
capulcu (2022): verfügbar auf: https://capulcu.blackblogs.org/; zuletzt aufgerufen am: 17.01.2022.
Ciancabilla, Giuseppe (1899): Der politische Kampf; verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/giuseppe-ciancabilla-der-politische-kampf; zuletzt aufgerufen am: 02.08.2021.
de Cleyre, Voltarine (1914): Anarchism, in: Dies., Selected Works of Voltairine de Cleyre, verfügbar auf: http://theanarchistlibrary.org/library/voltairine-de-cleyre-selected-works-of-voltairine-de-cleyre.pdf; zuletzt aufgerufen am: 04.05.2021; S. 86-95.
de Cleyre, Voltarine (1901): Anarchismus; verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/voltairine-de-cleyre-anarchismus; zuletzt aufgerufen am: 15.06.2021.
Cohn, Jesse/Wilbur, Shawn (2007): What's Wrong With Postanarchism? ; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/jesse-cohn-and-shawn-wilbur-what-s-wrong-with-postanarchism; zuletzt aufgerufen am: 2.4.2020.

Combahee River Collective (1977): Black Feminist Statement; verfügbar auf: https://www.blackpast.org/african-american-history/combahee-river-collective-statement-1977; zuletzt aufgerufen am: 02.12.2021.
Conway, Janet (2003): Civil Resistance and the Diversity of Tactics in the Anti-Globalization Movement: Problems of Violence, Silence, and Solidarity in Activist Politics; verfügbar auf: https://digitalcommons.osgoode.yorku.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1424&context=ohlj; zuletzt aufgerufen am: 15.03.2021.
Creydt, Meinhardt (2019): Glanz und Elend des Polisierens; verfügbar auf: https://www.streifzuege.org/2019/glanz-und-elend-des-politisierens; zuletzt aufgerufen am: 02.02.2024.
CrimethInc (2015): Alles verändern. Ein anarchistischer Aufruf; verfügbar auf: https://crimethinc.com/tce/deutsch; zuletzt aufgerufen am: 27.07.2021.
Daily Mail (2020): Donald Trump claims ›anarchists and agitators‹ at BLM protests are to blame for a ›significant rise‹ in coronavirus cases in Seattle and Portland – even though infection rates in both cities are improving; verfügbar auf: https://www.dailymail.co.uk/news/article-8570313/Trump-blames-agitators-anarchists-BLM-protests-rise-covid-cases-Seattle-Portland.html; zuletzt aufgerufen am: 15.11.2021.
Dörnis, Martin (2002): Antipolitik ist eine Möglichkeit; verfügbar auf: https://www.streifzuege.org/2002/anti-politik-ist-eine-moeglichkeit/; zuletzt aufgerufen am: 06.07.2021.
Bey, Marquis (2016): Anarcho-Blackness. Notes Toward a Black Anarchism, verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/marquis-bey-anarcho-blackness; zuletzt aufgerufen am: 28.09.2021.
Faure, Sebastién (1928): Die anarchistische Synthese, verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/sebastian-faure-die-anarchistische-synthese.pdf; zuletzt aufgerufen am: 04.05.2021.
Eibisch, Jonathan (2023a): Das anarchistische Familientreffen. Eindrücke von der Internationalen Anti-Autoritären

Zusammenkunft in Saint Imier; verfügbar auf: https://direkteaktion.org/das-anarchistische-familientreffen; zuletzt aufgerufen am: 20.09.2023.
Eibisch, Jonathan (2023b): Bewegungslinke, Anarchismus und (Anti-)Politik. Ein Plädoyer für einen Bewegungsanarchismus; verfügbar auf: https://blog.interventionistische-linke.org/krise-der-radikalen-linken/bewegungslinke-anarchismus-und-anti-politik; zuletzt aufgerufen am: 07.02.2024.
Eibisch, Jonathan (2023c): (Anti-)Politik im individualistischen Anarchismus; verfügbar auf: https://www.contraste.org/anti-politik-im-individualistischen-anarchismus; zuletzt aufgerufen am: 08.02.2024.
Eibisch, Jonathan (2022a): (Anti-)Politik und der kommunistische Anarchismus; verfügbar auf: https://anarchismus.de/blog/theorie/anti-politik-und-der-kommunistische-anarchismus; zuletzt aufgerufen am: 08.02.2024.
Eibisch, Jonathan (2022b): Anarch@-Syndikalismus und (Anti-)Politik; verfügbar auf: https://direkteaktion.org/anarch-syndikalismus-und-anti-politik-teil-1/; zuletzt aufgerufen am: 08.02.2024.
Eibisch, Jonathan (2021e): Kollektive Verfügung und konviviale Lebensformen im neuen Commonwealth ; verfügbar auf: https://www.untergrund-blättle.ch/buchrezensionen/sachliteratur/jedediah-purdy-die-welt-und-wir-politik-im-anthropozaen-6597.html; zuletzt aufgerufen am: 20.01.2022.
Eibisch, Jonathan (2021d): Soziale Revolution als radikale und umfassende Gesellschaftstransformation; verfügbar auf: https://www.theorieblog.de/index.php/2020/12/soziale-revolution-als-radikale-und-umfassende-gesellschaftstransformation; zuletzt aufgerufen am 08.06.2021.
Eibisch, Jonathan (2020b): Möglichkeiten der Wiedergewinnung des Autonomiebegriffs für den Anarchismus. Eine selbständige Aneignung eines

diskreditierten Schlüsselkonzepts; verfügbar auf: https://barrikade.info/article/3572; zuletzt aufgerufen am: 15.11.2021.
Eibisch, Jonathan (2020c): Ein (anti-)politischer Egoismus und Hedonismus; verfügbar auf: https://www.untergrund-blättle.ch/buchrezensionen/sachliteratur/michel-onfray-die-reine-freude-am-sein-6099.html; zuletzt aufgerufen am: 20.01.2022.
Eibisch, Jonathan (2020d): Sozialismus für Mensch und Tier; verfügbar auf: https://kritisch-lesen.de/rezension/sozialismus-fur-mensch-und-tier; zuletzt aufgerufen am: 20.01.2020.
Eibisch, Jonathan (2020e): Ein Realismus, der Entscheidendes verfehlt; verfügbar auf: https://www.untergrund-blättle.ch/politik/theorie/rutger-bregman-ein-realismus-der-entscheidendes-verfehlt-6087.html; zuletzt aufgerufen am: 20.01.2022.
Ende Gelände – Infochannel (2021a), Post vom 02.11.2021; verfügbar auf: https://t.me/EndeGelaende, zuletzt aufgerufen am: 03.01.2022.
Ende Gelände – Infochannel (2021b), Post vom 04.11.2021; verfügbar auf: https://t.me/EndeGelaende, zuletzt aufgerufen am: 03.01.2022.
Fabbri, Luigi (1922): Preventative Counter-Revolution; verfügbar unter: https://libcom.org/library/preventative-counter-revolution-luigi-fabbri; zuletzt aufgerufen am: 20.01.2022.
Föderation deutschsprachiger Anarchist*innen (2023): Homepage; verfügbar unter: https://fda-ifa.org/; zuletzt aufgerufen am: 19.10.2023.
Franks, Benjamin (2008): Postanarchisms: a critical assessment, in: Journal of Political Ideologies, Nr. 12, Glasgow, S. 127-145; verfügbar auf: http://eprints.gla.ac.uk/4472/1/4472.pdf; zuletzt aufgerufen am: 10.08.2021.
Freeman, Jo (1970): The Tyranny of Structurelessness; verfügbar auf: https://www.jofreeman.com/joreen/

tyranny.htm; zuletzt aufgerufen am: 2.4.2020.
Free Private Cities (2021): Konzeptvorstellung, verfügbar auf: https://freeprivatecities.com, zuletzt aufgerufen am: 14.10.2021.
Freie Arbeiter*innen-Union (2015): Prinzipien und Grundlagen der FAU; verfügbar auf: https://www.fau.org/gewerkschaft/prinzipien-und-grundlagen-der-fau; zuletzt aufgerufen am: 27.07.2021.
GBS (2021): Leitbild Giordano-Bruno-Stiftung; verfügbar auf: https://www.giordano-bruno-stiftung.de/leitbild; zuletzt aufgerufen am: 27.07.2021.
Goldman, Emma (1911): Sozialismus: Gefangen in der Falle der Politik, verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/emma-goldman/74-emma-goldman-sozialismus-gefangen-in-der-falle-der-politik; zuletzt aufgerufen am: 04.11.2021.
Graeber, David (2002): The New Anarchists; verfügbar auf: https://newleftreview.org/issues/ii13/articles/david-graeber-the-new-anarchists; zuletzt aufgerufen am: 27.07.2021.
Gruppe russischer Anarchisten im Ausland (1926): Organisationsplattform der Allgemeinen Anarchistischen Union (Entwurf); verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/texte-anarchismus/organisier-dich-anarchistisch/6039-organisationsplattform-der-allgemeinen-anarchistischen-union; zuletzt aufgerufe am: 20.12.2018.
Hallmarks des Peoples Global Action Network (2001); verfügbar auf: https://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/en/; zuletzt aufgerufen am 15.03.2021.
Holloway, John (2006): Wir sind die Krise der abstrakten Arbeit; veröffentlicht auf: https://www.grundrisse.net/grundrisse18/john_holloway.htm; zuletzt aufgerufen am: 09.06.2021.
IB Selbstbeschreibung (2020): Metapolitik; verfügbar auf: https://www.identitaere-bewegung.de/faq/was-ist-unter-dem-begriff-metapolitik-zu-verstehen/, zuletzt aufgerufen am: 17.10.2020.
Il Pugnale (1996): Zehn Dolchstöße gegen die Politik; verfügbar

auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/il-pugnale-zehn-dolchstiche-gegen-die-politik; zuletzt aufgerufen am: 13.10.2020.
Ill Will (2019): Insurrectional Anarchism. A Reader, Chicago; verfügbar auf: https://illwill.com/print/insurrectional-anarchism-a-reader; zuletzt aufgerufen am: 09.06.2021.
Incite! (2021): Community Accountability; verfügbar auf: https://incite-national.org/community-accountability/; zuletzt aufgerufen am: 28.09.2021.
Interview Anti-Fénix (2019); verfügbar auf: https://www.freie-radios.net/94988; zuletzt aufgerufen am: 15.11.2021.
Interview Jamnitzer (2021); verfügbar auf: https://www.freie-radios.net/111094; zuletzt aufgerufen am: 15.11.2021.
Indymedia Piñata (2015); verfügbar auf: https://linksunten.archive.indymedia.org/node/141078/index.html; zuletzt aufgerufen am: 15.11.2021.
Kater, Fritz (1926): Die Organisation der FAUD; verfügbar auf: https://www.syndikalismusforschung.info/katersynd.htm; zuletzt aufgerufen am: 26.07.2021.
Klasse und Klassenpolitik neu denken (16.03.2018), 3 Sessions; Diskussionsrunde mit Kelly Gillespie, Raquel Gutiérrez Aguilar, Wang Hui, Antonio Negri, Verónica Gago und Sandro Mezzadra, im Haus der Kulturen der Welt/Berlin; verfügbar auf: https://www.hkw.de/de/programm/projekte/veranstaltung/p_138813.php; zuletzt aufgerufen am: 29.11.2021.
Koch, Andrew M. (1993): Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism, in: The Philosophy of the Social Sciences, Nr. 23/3, S. 327-351; verfügbar auf: https://libres.uncg.edu/ir/asu/listing.aspx?styp=ti&id=3002; zuletzt aufgerufen am: 2.4.2020.
Kropotkin, Peter (1896): Moderne Wissenschaft und Anarchismus; verfügbar auf: https://anarchismus.at/buecher-und-broschueren/buecher/file/40-kropotkin-moderne-wissenschaft-und-anarchismus; zuletzt aufgerufen am: 11.05.2021.
Kropotkin, Peter (1912): Fields, Factories and Workshops. Or

Industry Combined with Agriculture and Brain Work with Manual Work; verfügbar auf: http://theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-fields-factories-and-workshops-or-industry-combined-with-agriculture-and-brain-w; zuletzt aufgerufen am: 14.08.2021.

Kuhn, Gabriel (2023): Anything goes. Buntscheckig, ohne erkennbares politisches Programm, aber gut organisiert. Zum Anarchistentreffen im Schweizer Saint-Imier; verfügbar auf: https://www.jungewelt.de/artikel/456061.reportage-anything-goes.html; zuletzt aufgerufen am: 03.10.2023.

Kuhn, Gabriel (2016): Revolution is More Than a Word. 22 Theses on Anarchism; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/gabriel-kuhn-alpine-anarchist-productions-revolution-is-more-than-a-word-23-theses-on-anarchism; zuletzt aufgerufen am: 08.07.2021.

Kurz, Robert (1997): Antiökonomie und Antipolitik. Zur Reformulierung der sozialen Emanzipation nach dem Ende des »Marxismus«; verfügbar auf: https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=schwerpunkte&index=0&posnr=10&backtext1=text1.php; zuletzt aufgerufen am: 29.07.2021.

Landauer, Gustav (1900): Durch Absonderung zur Gemeinschaft; verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/gustav-landauer/6619-gustav-landauer-durch-absonderung-zur-gemeinschaft; zuletzt aufgerufen am: 12.12.2018.

Landstreicher, Wolfi (2015): Von der Politik zum Leben. Anarchie vom Mühlstein der Linken befreien; verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/wolfi-landstreicher-von-der-politik-zum-leben; zuletzt aufgerufen am 13.10.2020.

de Ligt, Bart (1937): Against Violence. The plea of an anarchist for non violence and pacifism; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/bart-de-ligt-against-violence; zuletzt aufgerufen am: 23.07.2021.

López, Franklin (Regisseur) (2011): END CIV – Resist or Die (Dokumentation); verfügbar auf: https://

www.cinemapolitica.org/film/endciv-resist-or-die/; zuletzt aufgerufen am: 17.01.2022.
Magón, Richardo Flores (1915): The Triumph of Social Revolution; verfügbar auf: http://theanarchistlibrary.org/library/ricardo-flores-magon-the-triumph-of-the-social-revolution; zuletzt aufgerufen am: 26.07.2021.
Malatesta, Errico (1924): Anarchismus und Reformen; verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/errico-malatesta-anarchismus-und-reformen; zuletzt aufgerufen am: 05.07.2021.
Malatesta, Errico (1907): Anarchie, verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/errico-malatesta/6639-errico-malatesta-anarchie; zuletzt aufgerufen am: 29.09.2021.
Marcks, Holger (2018/2019): Skizze eines konstruktiven Sozialismus, darin:
2018a) Syndikalistische Transformationspolitik: Die Vermittlung zwischen Realität und Utopie (Teil 1, vom 03.09.2018), verfügbar auf: https://direkteaktion.org/skizze-eines-konstruktiven-sozialismus-teil-1/; zuletzt aufgerufen am: 05.02.2021.
2018b) Multiple Gewerkschaften als Unterbau: Erste Bausteine der Gegenmacht (Teil 2, 31.10.2018); verfügbar auf: https://direkteaktion.org/skizze-eines-konstruktiven-sozialismus-teil-2/; zuletzt aufgerufen am: 05.02.2021.
2019) Grundlagen der Konstruktion: Das Gefüge transformatorischer Organisationen (Teil 3, 02.09.2019); verfügbar auf: https://direkteaktion.org/skizze-eines-konstruktiven-sozialismus-teil-3/; zuletzt aufgerufen am: 05.02.2021.
McQuinn, Jason (1997): Anarchy after Leftism; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/bob-black-anarchy-after-leftism; zuletzt aufgerufen am: 13.10.2020.
Nettlau, Max (1929): On the subject of the Anarchist Synthesis; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/max-nettlau-on-the-subject-of-the-anarchist-synthesis; zuletzt aufgerufen am: 18.05.2023.

Mietshäusersyndikat (2021), siehe: https://www.syndikat.org; zuletzt aufgerufen am: 27.07.2021.
Mühsam, Erich (1933); Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat. Was ist kommunistischer Anarchismus? ; verfügbar auf: https://de.wikisource.org/wiki/Die_Befreiung_der_Gesellschaft_vom_Staat; zuletzt aufgerufen am: 06.07.2021.
Nieuwenhuis, Ferdinand Domela (1894): Socialism in Danger; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/ferdinand-domela-nieuwenhuis-socialism-in-danger; zuletzt aufgerufen am: 13.04.2021.
Nieuwenhuis, Ferdinand Domela (1895): Libertarian Socialism and Authoritarian Socialism; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/ferdinand-domela-nieuwenhuis-libertarian-socialism-and-authoritarian-socialism; zuletzt aufgerufen am: 13.04.2021.
Nomad, Tom (2013): The Master's Tools: warfare and insurgent possibility; verfügbar auf: https://libcom.org/files/Tom%20Nomad%20-%20The%20Master's%20Tools%20-%20Warfare%20and%20Insurgent%20Possibility.pdf; zuletzt aufgerufen am: 09.06.2021.
non.copyriot (2021): verfügbar auf: https://non.copyriot.com/; zuletzt aufgerufen am: 28.10.2021.
Palante, Georges (1914): The Relationship Between Pessimism and Individualism; verfügbar auf: http://theanarchistlibrary.org/library/georges-palante-the-relationship-between-pessimism-and-individualism; zuletzt aufgerufen am: 16.07.2021.
Palante, Georges (1909): Anarchism and Individualism; verfügbar auf: http://theanarchistlibrary.org/library/georges-palante-anarchism-and-individualism; zuletzt aufgerufen am: 16.07.2021.
Peukert, Joseph (1887): Die soziale Revolution (Artikelserie), in: Die Autonomie, London; verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/die-autonomie-anarchistisch-communistisches-organ-die-soziale-revolution; zuletzt aufgerufen am: 01.08.2021; darin:

i) I: No. 19, 16. Juli 1887.
ii) II: No. 20, 30. Juli 1887.
iii) III: No. 21, 13. August 1887.
iv) IV: No. 22, 27. August 1887.
v) V: No. 23, 10. September 1887.
vi) VI: No. 26, 22. October 1887.
vii) VII: No. 27, 5. November 1887.
viii) VIII: No. 29, 3. December 1887.
ix) IX: No. 31, 31. December 1887.

Peukert, Joseph (1887b): Anarchie und praktischer Sozialismus (Artikelserie), in: Die Autonomie, London; verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/anarchie-und-praktischer-sozialismus; zuletzt aufgerufen am: 02.08.2021.

Politisches Selbstverständnis der Kommuja-Kommunen (2009); verfügbar auf: https://www.kommuja.de/politisches-selbstverstandnis-der-kommuja-kommunen; zuletzt aufgerufen am: 27.07.2021.

Price, Wayne (2009): The Two Main Trends in Anarchism; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/wayne-price-the-two-main-trends-in-anarchism; zuletzt aufgerufen am: 19.07.2021.

Proudhon, Pierre-Joseph (2018): The Federative Principle – and the Need to Reconstitute the Party of Revolution [1863]; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/pierre-joseph-proudhon-the-principle-of-federation.pdf; zuletzt aufgerufen am 04.05.2021.

Proudhon, Pierre-Joseph (1851): General Idea of the Revolution in the Ninetheenth Century; verfügbar auf: http://fair-use.org/p-j-proudhon/general-idea-of-the-revolution/epilogue#p3; zuletzt aufgerufen am: 22.09.2021.

Proudhon, Pierre-Joseph (1910): Sozialismus gegen Politik; verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/pierre-jospeh-proudhon/7136-pierre-joseph-proudhon-sozialismus-gegen-politik; zuletzt aufgerufen am: 03.02.2022.

Queer Pride Dresden (2021); verfügbar auf: https://www.addn.me/news/queer-pride-in-dresden-angekuendigt;

zuletzt aufgerufen am: 21.09.2021.
Ramus, Pierre (1909): Individuum, Staat und Gesellschaft; verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/pierre-ramus/6673-pierre-ramus-individuum-staat-und-gesellschaft; zuletzt aufgerufen am: 15.01.2021.
Ramonet, Tancrède (Regisseur) (2013): Kein Gott, kein Herr! Eine kleine Geschichte der Anarchie (Dokumentation, Arte, 2 Teile); verfügbar auf: https://www.youtube.com/watch?v=tDDLFpz7pjE&ab_channel=CharlyD; zuletzt aufgerufen am: 28.09.2021.
Ritte, Jürgen/Brinkmann, Sigrid (2020): Ein populistischer Philosoph bringt sich in Stellung (Sendung auf DLF vom 20.05.2020; verfügbar auf: https://www.deutschlandfunkkultur.de/michel-onfray-gruendet-ein-magazin-ein-populistischer.1013.de.html?dram:article_id=477121; zuletzt aufgerufen am: 05.08.2021.
P.M. (1990): bolo'bolo; verfügbar auf: https://www.geocities.ws/situ1968/bolo/bolobolo.html; zuletzt aufgerufen am: 06.07.2021.
Rocker, Rudolf (1900): Sozialdemokratie und Anarchismus, verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/rudolf-rocker/213-rudolf-rocker-sozialdemokratie-und-anarchismus; zuletzt aufgerufen am: 01.02.2021.
Rocker, Rudolf (1919): Prinzipienerklärung des Syndikalismus, verfügbar auf: https://www.fau.org/materialien/historisches/art_030818-180426; zuletzt aufgerufen am: 01.02.2021.
Rocker, Rudolf (1924a): Der Syndikalismus und seine Aufgaben, verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/rudolf-rocker/195-rudolf-rocker-der-syndikalismus-und-seine-aufgaben; zuletzt aufgerufen am: 01.02.2021
Rocker, Rudolf (1924b): Syndikalismus und Staat, verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/rudolf-rocker/191-rudolf-rocker-syndikalismus-und-staat; zuletzt aufgerufen am 01.02.2021.
Rocker, Rudolf (1924c): Seid aktive Nichtwähler!, verfügbar

auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/rudolf-rocker/7694-rudolf-rocker-seid-aktive-nichtwaehler-1924; zuletzt aufgerufen am 01.02.2021.
Rocker, Rudolf (1928): Organisation und Freiheit, verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/rudolf-rocker/8018-rudolf-rocker-organisation-und-freiheit; zuletzt aufgerufen am: 01.02.2021.
Rocker, Rudolf (1949): Nationalismus und Kultur; verfügbar auf: https://anarchistischebibliothek.org/library/rudolf-rocker-nationalismus-und-kultur; zuletzt aufgerufen am: 11.05.2021.
Rocker, Rudolf (2010): Räteorganisation und Diktatur; verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/rudolf-rocker/7260-rudolf-rocker-raeteorganisation-und-diktatur; zuletzt aufgerufen am: 09.09.2021.
Rocker, Rudolf (2009): Soziales Elend und Revolution; verfügbar auf: https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/rudolf-rocker/6451-rudolf-rocker-soziales-elend-und-revolution; zuletzt aufgerufen am: 09.09.2021.
Rupression (2017); verfügbar auf: https://rupression.com/de; zuletzt aufgerufen am: 15.11.2021.
Pussy Riot (19.08.2012), Punk Prayer, verfügbar auf: https://www.youtube.com/watch?v=1s-ZN2yZzWw&ab_channel=And%C4%9BlAzazel, zuletzt aufgerufen am: 01.12.2021.
sasha k (2018): Some Notes on Insurrectionary Anarchismus;
verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/sasha-k-some-notes-on-insurrectionary-anarchism; zuletzt aufgerufen am: 26.11.2018.
Seasteading (2021): Reimagine Civilization with Floating Cities; verfügbar auf: https://www.seasteading.org; zuletzt aufgerufen am: 14.10.2021.
Spehr, Christoph (2003): Gleicher als andere. Eine Grundlegung der freien Kooperation, Berlin, S. 19-116; verfübar auf: https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Publ-Texte/texte9.pdf; zuletzt aufgerufen am: 29.07.2021.
Sub.Media (2021): verfügbar auf: https://sub.media/; zuletzt

aufgerufen am: 11.10.2021.
Szepanski, Achim (2021): Unregierbar-Werden – Zu Di Cesares Buch »Die Zeit der Revolte« (18.10.21); verfügbar auf: https://non.copyriot.com/unregierbar-werden-zu-di-cesares-buch-die-zeit-der-revolte/; zuletzt aufgerufen am: 28.10.2021.
Tarrida del Mármol, Fernando (1890): Anarchism Without Adjectives; verfügbar auf: http://theanarchistlibrary.org/library/fernando-tarrida-del-marmol-anarchism-without-adjectives; zuletzt aufgerufen am: 26.07.2021.
TJ Berlin (2011), verfügbar auf: https://www.transformativejustice.eu; zuletzt aufgerufen am. 28.09.2021.
Tolstoi, Leo (1911): Das Reich Gottes ist inwendig in Euch. Oder: Das Christentum als eine neue Lebensauffassung, nicht als eine mystische Lehre [1884], Jena, verfügbar auf: https://ia802804.us.archive.org/28/items/dasreichgottesis01tols/dasreichgottesis01tols.pdf, zuletzt aufgerufen am: 01.12.2021.
TransformHarm (2021): verfügbar auf: https://transformharm.org/; zuletzt aufgerufen am: 28.09.2021.
Tribade (16.10.2018): La Purga, verfügbar auf: https://www.youtube.com/watch?v=4XWk4eq-Two&ab_channel=Tribade, zuletzt aufgerufen am: 01.12.2021.
Trostel, Sandra (Resigeurin) (2021): All Creatures Welcome. A utopian documentary about the digial age (2018); verfügbar auf: https://media.ccc.de/v/all_creatures_welcome; zuletzt aufgerufen am: 03.06.2021.
Unsichtbares Komitee (2010): Der kommende Aufstand; verfügbar auf: https://www.trend.infopartisan.net/trd1210/insurrection.pdf; zuletzt aufgerufen am: 09.06.2021.
Vice (26.10.2017): Interview with Lucien Graeves on »Satanic«, verfügbar auf: https://www.youtube.com/watch?v=xbxxftLiKzY&ab_channel=TheThinkingAtheist, zuletzt aufgerufen am: 01.12.2021.
Volin [Wsewolod Michailowitsch Eichenbaum] (2009): The

Unknown Revolution [1947], Bd. 2, verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/voline-the-unknown-revolution-1917-1921-book-two-bolshevism-and-anarchism.pdf; zuletzt aufgerufen am: 04.05.2021.
Voline (1924): On Synthesis, verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/voline-on-synthesis; zuletzt aufgerufen am: 18.08.2020.
Void Network (2021): verfügbar auf: https://voidnetwork.gr; zuletzt aufgerufen am: 28.10.2021.
Vortext/CrimetInc (2012): Terror Incognita, verfügbar auf: https://cdn.crimethinc.com/assets/zines/terror-incognita/terror-incognita_print_black_and_white.pdf; zuletzt aufgerufen am: 09.06.2021.
Wartenberg, Gerhard (1931): Georges Sorel, der Theoretiker des Syndikalismus, in: »Der Syndikalist«, Nr. 25; verfügbar auf: http://raumgegenzement.blogsport.de/2010/12/18/georges-sorel-der-theoretiker-des-syndikalismus-1931/; zuletzt aufgerufen am: 16.03.2021.
Weiß, Ulrich (22.10.2019): Anarchie, Anarchismus; in: Staatslexikon online; verfügbar auf: https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Anarchie,_Anarchismus; zuletzt aufgerufen am: 01.07.2021.
Wer hat der gibt (2021); verfügbar auf: https://werhatdergibt.org/; zuletzt aufgerufen am: 03.01.2022.
Wieck, David (1954): From Politics to Social Revolution; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/david-wieck-from-politics-to-social-revolution; zuletzt aufgerufen am: 30.04.2019.
Wolff, Robert Paul (1970): In Defense of Anarchism; verfügbar auf: https://theanarchistlibrary.org/library/robert-paul-wolff-in-defense-of-anarchism; zuletzt aufgerufen am: 17.04.2022.

Jonathan Eibisch ist als Lehrbeauftragter, Referent und Beobachter des Zeitgeschehens tätig. Er promovierte und studierte in Jena.